

UNIVERSIDADE DE LISBOA

FACULDADE DE LETRAS



**IDENTIDADE E CONTACTO CULTURAL  
NO ROMANCE A *RAINHA GINGA* (2014)  
DE JOSÉ EDUARDO AGUALUSA**

VARVARA MAKHORTOVA

Dissertação orientada pelo Prof. Doutor Everton V. Machado,  
especialmente elaborada para a obtenção do grau de Mestre em  
PORTUGUÊS COMO LÍNGUA ESTRANGEIRA/LÍNGUA  
SEGUNDA

2018

## Índice

Resumo.....	4
Abstract .....	5
Introdução .....	6
Capítulo I Identidades, Culturas e <i>A Rainha Ginga</i> .....	10
1.1 A Literatura e a construção dos saberes .....	11
1.2 O conceito de identidade .....	15
1.3 O processo da construção identitária .....	22
1.4 O entendimento de cultura e de contacto cultural .....	32
1.5 Identidade e contacto cultural na obra de José Eduardo Agualusa .....	39
Resumo do Capítulo I.....	48
Capítulo II Contactos Culturais.....	51
2.1 Dialogo intertextual/intercultural no romance <i>A Rainha Ginga</i> .....	52
2.2 Pontos/portos de encontro .....	56
2.3. Cada qual chama de barbárie aquilo que não é o seu costume.....	63
2.4 A História é muito mais interessante do que aquela, a preto e branco .....	72
Resumo do Capítulo II .....	84
Capítulo III Identidades pessoais .....	86
3.1 Ginga, a rainha-rei.....	86
3.2 “Raízes” e “rotas” de Francisco José da Santa Cruz .....	96
3.3 Outros caminhos.....	114
Resumo do Capítulo III .....	122
Conclusão .....	125
Bibliografia .....	129
Anexo .....	135

**A elaboração desta dissertação foi apoiada pelo Camões - Instituto da  
Cooperação e da Língua**



## **Agradecimentos**

Gostaria de agradecer a todos que contribuíram para a concretização deste trabalho.

À minha família e especialmente aos meus pais – por tudo.

A todos os meus Professores da Universidade de Lisboa – pelos conhecimentos que me deram e também pelo apoio e atenção prestos durante os meus estudos em Mestrado da Universidade de Lisboa:

À Professora Doutora Catarina Gaspar, a Diretora do Curso de Mestrado em Português como Língua Estrangeira/Língua Segunda – pela confiança na minha capacidade, pela amizade e compreensão.

Ao Professor Doutor Everton V. Machado, o Orientador desta dissertação – pela paciência, pela disponibilidade e por todas as críticas e sugestões feitas durante a orientação, que são indispensáveis para a realização deste trabalho.

À Professora Doutora Margarita Correia – pela amizade, pelo apoio inesquecível tanto no estudo, como na vida e pelos conselhos importantíssimos. Agradeço também a ideia de fazer uma entrevista com José Eduardo Agualusa, que a Professora Doutora Margarita Correia me propôs, e a sua contribuição decisiva para a realização desta ideia.

Ao Professor Doutor António Avelar – pelo apoio e pelas ideias novas, que mudaram a minha visão sobre a língua.

À Professora Doutora Margarida Braga Neves – por fomentar o meu interesse pela Língua Portuguesa e pelas Culturas lusófonas.

Aos meus Professores da Universidade Estatal Linguística de Moscovo, que me ensinaram durante quatro anos da Licenciatura. À Professora Doutora K.K. Nechaeva, a Chefe da Cátedra da Língua Portuguesa da Universidade Estatal Linguística de Moscovo, e aos meus Professores de Português: à Professora Doutora L.L. Martynova, à Professora Doutora E.V. Zavgorodneva, ao Professor Doutor M.V. Nossov, ao Professor Doutor A.Y. Loguinov, ao Professor Doutor G.R. Galiskarov – por transmitirem-me o saber e o gosto pela Língua Portuguesa. Agradeço também aos meus Professores da Universidade Estatal Linguística de Moscovo por me incentivarem a continuar os estudos e por apoiarem a minha decisão de fazer mestrado na Universidade de Lisboa.

Ao Instituto Camões – por conceder-me a Bolsa de estudo da Investigação, que me permitiu concentrar-me no meu trabalho.

A João Carlos Mendonça João, o leitor do Instituto Camões na Rússia – por apoiar o meu interesse pela Língua Portuguesa e os meus estudos.

A José Eduardo Agualusa – pelos livros magníficos e pelo apoio a este trabalho.

A Luara Pinto Minuzzi – pelas sugestões.

Aos meus colegas – pela amizade. A todos que em mim acreditaram e acreditem.

## Resumo

A presente dissertação visa examinar questões de identidade pessoal e de contacto cultural levantadas no romance histórico *A Rainha Ginga* (2014) do escritor angolano contemporâneo José Eduardo Agualusa.

Em correspondência com o objetivo principal deste trabalho, procura-se analisar os pontos principais da narrativa, que permitem caracterizar as identidades das personagens e tirar conclusões sobre o modo como são representados no romance as relações interculturais.

A análise do romance *A Rainha Ginga* proposta nesta dissertação baseia-se em teorias que pertencem ao campo dos Estudos Culturais e enfocam questões de identidade pessoal e de contacto cultural. Entre esses trabalhos estão os de Stuart Hall (*A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*), de Kathryn Woodward (*Questioning Identity: Gender, Class, Ethnicity*) e de Amartya Sen (*Identidade e Violência*). Além disso, são aplicadas na análise outras ideias mais específicas, que podem estar mais próximas do contexto do romance de Agualusa, como, por exemplo, aquelas contidas em *O Atlântico Negro* de Paul Gilroy e a tese do “lusotropicalismo” de Gilberto Freyre.

Analisando o romance histórico *A Rainha Ginga*, propõe-se traçar paralelos entre o pensamento dos teóricos mencionados e a obra de Agualusa, assim contribuindo para a reflexão sobre questões de identidade pessoal e de contacto cultural que, no mundo de hoje, se revestem de importância especial.

**Palavras-chave:** identidade pessoal, construção identitária, identidade plural, contacto cultural, viagem, romance histórico

## Abstract

This dissertation aims to study the questions of personal identity and of culture contact raised in the historical novel *A Rainha Ginga (The Queen Ginga, 2014)* written by the Angolan writer José Eduardo Agualusa.

In accordance with the aim of this dissertation, it is proposed to analyze the points of the novel *A Rainha Ginga (The Queen Ginga)* that permit to characterize personal identities of the characters and to make conclusions about the way how the interactions between different peoples are shown and how the contact with the Other (as an experience of an individual) is represented.

The analysis of the novel *A Rainha Ginga (The Queen Ginga)* is based on the theories that are elaborated within Cultural Studies and focus on the questions of identity and of culture contact. Among the scientific contributions that are the most significant for this work, are the theories by Stuart Hall, Kathryn Woodward and Amartya Sen. Besides, are applied to the analysis the ideas of *The Black Atlantic* by Paul Gilroy and of “luso-tropicalism” by Gilberto Freyre.

The analysis of the novel *A Rainha Ginga (The Queen Ginga)* intends to draw parallels between theories elaborated within Cultural Studies and the novel by Agualusa so as to contribute for comprehension of the questions of personal identity and of culture contact, that acquire special importance in our days.

**Key-words:** personal identity, identity construction, plural identity, culture contact, voyage, historical novel

## Introdução

No mundo contemporâneo, que é marcado pela globalização, as questões da identidade e do contacto cultural adquirem uma atualidade especial. É por isso que estas questões constituem o foco da atenção dos Estudos Culturais e também são objeto do estudo da historiografia e um tema de reflexão presente na literatura.

Nos nossos dias, as questões da identidade e dos contactos entre as pessoas portadoras de matrizes culturais diferentes e entre os grupos culturalmente diferentes atraem a atenção de vários escritores, inclusive a do autor angolano José Eduardo Agualusa, para quem estas questões têm uma importância pessoal. Sendo um angolano de ascendência portuguesa e brasileira, ele define si mesmo como uma pessoa de identidade flutuante e múltipla: “Quem eu sou não ocupa muitas palavras: angolano em viagem, quase sem raça. Gosto do mar, de um céu em fogo ao fim da tarde. Nasci nas terras altas. Quero morrer em Benguela, como alternativa pode ser Olinda, no Nordeste do Brasil...” (Agualusa 2015, 113). Esta pluralidade e deslocamento (sobretudo dentro do triângulo: Portugal – Brasil – Angola) fazem parte integrante da biografia do autor e são a chave para compreender melhor a sua obra literária. Procurando respostas para os desafios do presente e do futuro, Agualusa não só examina o contexto do mundo contemporâneo, mas também interpreta o passado nos seus livros.

No romance histórico *A Rainha Ginga* (2014), o escritor recria acontecimentos do século XVII, focalizando espaços geográfico-culturais como o Reino do Dongo (que se situava no território da atual Angola) e o Brasil colonial. Representando aquela época passada, Agualusa não só a reinterpreta sob a perspetiva africana, que é diferente da europeia, mas também procura nela as respostas possíveis a interrogações da contemporaneidade como, por exemplo: o que é a identidade? como ela é formada? é ela fixa ou, pelo contrário, instável? como a globalização influi as identidades pessoais e culturais? e como devemos lidar com a diversidade cultural e responder aos desafios da multiculturalidade?

O objetivo principal da presente dissertação é analisar as questões da identidade pessoal e do contacto cultural no romance *A Rainha Ginga*. No âmbito da análise da questão do contacto cultural, pretende-se abordar três assuntos principais. Primeiro, propõe-se examinar os espaços geográficos e socioculturais representados no romance para verificar se estes espaços são marcados pela diversidade cultural. A seguir pretende-se colocar o foco da atenção na experiência do contacto com o Outro vivida por cada indivíduo. No romance, tal experiência é exemplificada pela história pessoal do narrador. O exame do contacto cultural

ao nível individual tem por objetivo explorar como o encontro e o convívio com o Outro influenciam a mundividência de um indivíduo, inclusive a visão que ele tem da diferença cultural, da cultura alheia e da sua própria cultura. Em terceiro lugar, pretende-se analisar a maneira segundo a qual Agualusa interpreta os contactos culturais e as interações entre os povos, focalizando as relações entre os europeus (principalmente os portugueses e os holandeses) e os africanos. Além da análise do conteúdo semântico da obra, que corresponde ao objetivo principal da presente dissertação, a atenção será dada ao carácter da intertextualidade do romance, por meio da qual se estabelece um diálogo não só entre os textos diferentes, mas também entre as culturas envolvidas na obra.

Na análise da questão da identidade pessoal serão focalizados dois assuntos principais: o carácter da identidade e o processo da construção identitária. A análise do primeiro assunto visa estabelecer se a identidade pessoal é representada no romance como inata e imutável ou, pelo contrário, seria inconstante, instável e contraditória. A análise do segundo assunto tem por objetivo examinar como as identidades são formadas: qual é o papel das escolhas pessoais para a definição das identidades, quais são as restrições sociais que limitam a liberdade destas escolhas, como os símbolos são envolvidos na produção e formação das identidades. Para explorar estes assuntos, propõe-se examinar as identidades das personagens principais e de algumas personagens secundárias. Uma atenção especial será dada a fatores da formação da identidade pessoal como o deslocamento no espaço e o contacto com o Outro, porque são estes fatores que promovem uma construção das identidades ainda mais complexas que, segundo autores como Hall (2003) e Tadeu da Silva (2009), podem ser consideradas como híbridas.

Procurar-se-á analisar os pontos mais significativos da narrativa que incluem as representações dos contactos culturais ao nível da história pessoal e ao nível da história mundial. No primeiro caso, serão observados, por exemplo, os episódios da história pessoal do narrador do romance, o padre pernambucano Francisco José da Santa Cruz, que, ao fazer uma viagem transatlântica do Brasil para África, interage com pessoas de matrizes culturais diferentes, o que leva a uma transformação significativa da sua mundividência, inclusive a sua visão acerca do Outro e a compreensão que tem da diversidade cultural. No segundo caso, serão observados os episódios em que são representadas as relações entre os povos, o que corresponde ao nível da história mundial. Serão examinados, por exemplo, os episódios que revelam o carácter das relações estabelecidas entre os africanos e os portugueses no Reino do Dongo, as quais, na obra de Agualusa, nos são dadas numa grande complexidade. Serão também analisados os pontos da narrativa que nos permitem tirar conclusões sobre o carácter



da identidade pessoal e sobre o processo de construção identitária: os episódios que têm a ver com a crise da identidade que o narrador vivencia, quando tem de escolher entre a fé e o amor e entre Portugal e o Reino do Dongo, sendo esta dupla crise de identidade determinante para a transformação da sua identidade, que muda tão profundamente ao longo da vida que ele quase se torna numa outra pessoa.

Como enquadramento teórico, foram escolhidas as teorias que pertencem ao campo dos Estudos Culturais e que enfocam questões de identidade pessoal e de contacto cultural. Entre esses trabalhos estão os de Stuart Hall (*A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*), de Kathryn Woodward (*Questioning Identity: Gender, Class, Ethnicity*) e de Amartya Sen (*Identidade e Violência*). Além disso, são aplicadas na análise ideias mais específicas, que podem estar mais próximas do contexto do romance de Agualusa, por exemplo, aquelas contidas em *O Atlântico Negro* de Paul Gilroy e a tese do “luso-tropicalismo” de Gilberto Freyre.

No primeiro capítulo, aborda-se a importância da literatura para a construção e a disseminação dos conhecimentos, examinam-se as teorias da identidade e do contacto cultural que servem de base para a análise do romance *A Rainha Ginga*, estabelecem-se as ligações entre as teorias escolhidas e a obra de Agualusa e observam-se alguns trabalhos académicos dedicados à análise da obra do escritor que tenham pertinência para a presente dissertação. O segundo capítulo é dedicado à questão do contacto cultural. Primeiro, o diálogo intercultural é examinado ao nível do texto e da intertextualidade, a seguir faz-se a análise do conteúdo semântico da obra que pressupõe a observação dos espaços da ação do romance e o exame das representações dos contactos culturais, inclusive o contacto com o Outro vivido por cada pessoa em particular e também os encontros e as relações entre povos diferentes. O terceiro capítulo é dedicado à análise das identidades das personagens do romance. Uma atenção especial será dada à identidade da rainha Ginga, que é uma das figuras mais importantes e mais polémicas da história de Angola, e à identidade do narrador do romance, que é a personagem mais complexa da obra, porque tendo as “raízes mistas” (portuguesas, africanas e ameríndias) e percorrendo o mundo ao longo da vida ele não pertence a um só povo ou a um só lugar. Além disso, ao inserir-se no contexto cultural africano, ele questiona os próprios valores e convicções e muda radicalmente, tendo de fazer escolhas difíceis para se definir. Serão também observadas as identidades de outras personagens, como Muxima/Dona Inês (uma mulher africana que se tornou “senhora” em Lunda), Cipriano Gaivota/Abdullah (português que converteu ao Islão), Rafael Salem (judeu português, pirata e cirurgião-

barbeiro) e Henda (uma escrava de Ginga que passou a “governar” uma cidade inteira). Estas identidades destacam-se pelo seu carácter móvel, inconstante e múltiplo.

A dissertação inclui ainda, em anexo uma entrevista inédita com Agualusa, dedicada às questões da identidade e do contacto cultural. A entrevista foi-me concedida pelo escritor em Lisboa em junho de 2017 e tem uma grande importância para a análise efetuada na presente dissertação. Na entrevista que o autor de *A Rainha Ginga* consentiu dar, o escritor explica que as questões da interação intercultural ocupam um lugar de destaque na sua obra, sendo essas questões importantes “em países jovens” (Anexo, 135). Como diz o escritor, “[q]ueremos saber quem somos e que lugar ocupamos dentro da sociedade” (*ibid.*). Porém, não só a identidade cultural, ou a identidade nacional, estão sob foco de atenção do escritor, mas também a identidade pessoal. Para Agualusa, “[a] pessoa vai-se constituindo com todos os elementos que recolhe ao longo da vida, todas as influências, todas as escolhas, todas as viagens. Não são as fronteiras que nos definem, mas as pontes que construímos” (*ibid.*), o que permite caracterizar a sua visão da identidade como não-essencialista, visto que considera a identidade como algo que se constrói durante a vida e não algo definido à partida pelo meio onde se é natural. Refletindo sobre os contactos culturais, o escritor afirma que valoriza o diálogo intercultural, porque “[t]odo o diálogo, se for honesto, nos transforma e nos melhora” (*ibid.*).

Agualusa também explica que a reconstrução de épocas passadas na ficção permite-nos melhor compreender quem somos hoje e sublinha que ao retratar acontecimentos históricos do reinado de Ginga, pretendia representá-los sob uma nova perspetiva – a africana. “A História da Rainha Ginga foi contada muitas vezes, mas quase sempre numa perspetiva europeia. O desafio era contar essa história numa perspetiva africana, mesmo recorrendo a fontes europeias, que são quase todas” (*ibid.*).

Todas estas reflexões são importantes para melhor compreender a visão de Agualusa sobre a identidade pessoal e o contacto cultural, o que é muito significativo para a análise da sua obra em geral, mas especialmente o romance histórico *A Rainha Ginga*.

## Capítulo I Identidades, Culturas e *A Rainha Ginga*

Este capítulo tem por objetivo apresentar as contribuições teóricas que são escolhidas como referencial para a análise do romance *A Rainha Ginga* de José Eduardo Agualusa.

O subcapítulo 1.1. visa examinar a importância da literatura para a construção e a transmissão dos saberes. Invocando o pensamento de Vítor Aguiar e Silva, serão observadas as razões que tornam o texto literário um meio poderoso de criação e de disseminação de conhecimentos.

O subcapítulo 1.2. focaliza a conceptualização de identidade ao longo do tempo, a qual, conforme Stuart Hall (2006), passou por três paradigmas principais: o iluminista, o sociológico e o pós-moderno. Além disso, examina-se o carácter da identidade e destacam-se os traços que as identidades adquirem no mundo contemporâneo.

No subcapítulo 1.3, observa-se o processo de construção da identidade pessoal, o qual, de acordo com Kathryn Woodward (2004 e 2009), se baseia em fatores psíquicos, sociais e simbólicos, sendo a identidade tecida na articulação e na tensão entre o individual e o social. Observa-se também a teoria da identidade plural de Amartya Sen (2015), que sublinha que cada pessoa pertence simultaneamente aos vários grupos e tem várias afiliações que lhe dão não uma, mas várias identidades (ou dimensões da identidade).

No subcapítulo 1.4, o foco da atenção é colocado no conceito de cultura, sendo observadas as mudanças no entendimento dela e as implicações destas mudanças para as relações interculturais. São observadas a concepção do cristocentrismo, característica para a época da expansão marítima e colonial portuguesa, a do etnocentrismo, que começou a emergir no tempo do Iluminismo, e a do relativismo cultural, desenvolvida pelo antropólogo Franz Boas. Também se aborda a questão da influência dos contactos culturais sobre as identidades pessoais e coletivas.

O subcapítulo 1.5. tem por objetivo observar o pensamento de Agualusa sobre a identidade e o contacto cultural e examinar a manifestação da perspectiva sociocultural do autor na sua obra, inclusive o romance *A Rainha Ginga*. Neste subcapítulo, são também traçados paralelos entre a reflexão do autor e as teorias apresentadas nos subcapítulos anteriores. Além disso, apresentam-se alguns trabalhos científicos dedicados às obras de Agualusa que são importantes para a presente dissertação.

## 1.1 A Literatura e a construção dos saberes

A literatura é simultaneamente um “sistema semiótico de significação e comunicação” (Silva 2007, 30) e o conjunto de todas as obras literárias. Um sistema semiótico pressupõe a existência de uma série finita de elementos-signos interdependentes e de uma série finita de regras, com base nas quais se estabelecem as relações e as operações combinatórias entre os elementos do sistema. As regras que podem ser definidas como o código do sistema permitem ordenar e combinar os elementos dele, assim possibilitando o funcionamento do sistema. O sistema da literatura é um sistema “vivo”, um sistema aberto. Ludwig von Bertalanffy define um sistema aberto “*as a system in exchange of matter with its environment, presenting import and export, building-up and breaking-down of its material components*” (Bertalanffy 1969, 141). Um conjunto de textos literários também pode ser definido como um conjunto aberto, ao qual podem ser e são adicionados textos novos, alguns dos quais podem introduzir alterações significativas, influenciando o carácter do conjunto na sua totalidade.

Cada obra literária, como a própria palavra “obra” indica, é um resultado de produção. Ao mesmo tempo, é um ato de expressão, de significação e de comunicação. Uma obra literária é um texto, que pode ser definido como “uma sequência de elementos materiais e discretos seleccionados dentre as possibilidades oferecidas por um determinado *sistema semiótico* e ordenados em função de um determinado conjunto de regras, que designaremos por *código*” (Silva 2007, 75).

Sendo um ato significativo e comunicativo, um texto literário funciona como uma mensagem, na qual os significados são codificados pelo autor e transmitidos aos leitores, que as decodificam. Deve ser notado que as decodificações, ou seja, as interpretações de uma obra literária, feitas por leitores diferentes podem ser variadas, permitindo a literatura uma pluralidade de opiniões. Como afirma Vítor Aguiar e Silva (2007, 35), “a obra literária, em virtude da sua estrutura artística e do processo comunicativo em que se realiza como objeto estético, possibilita leituras diferenciadas [embora não permita] leituras em número ilimitado ou de natureza arbitrária: as suas estruturas semióticas que têm uma existência efetiva regulada por determinados códigos, não podendo ser anuladas pela subjetividade dos leitores, impõem *eo ipso* um limite à variabilidade das suas interpretações”.

Funcionando como mensagens, os textos literários têm um grande poder de construir e disseminar conhecimentos. Os textos narrativos, inclusive o mito, a fábula e o romance, cujo eixo é estruturado em torno de tensões ou conflitos, do desenvolvimento e da resolução deles,

são organizadores e transmissores de conhecimentos. O contacto com eles, influi na nossa compreensão dos Outros e de nós mesmos, tendo a literatura o poder de “moldar a nossa forma de ver o mundo” (Pires 2013, 469). Este poder da literatura aumenta, porque a leitura das obras literárias ativa não só o raciocínio dos leitores, mas também os sentimentos e as emoções deles. O contacto com o texto literário faz os leitores pensar nas questões que levanta e também sentir uma gama de emoções variadas, tais como alegria, tristeza, piedade, indignação, revolta, entre outras. Apelando tanto ao raciocínio quanto à sensibilidade dos leitores, a literatura leva à construção do saber que alguns autores, como Vítor Aguiar e Silva, chamam de “conhecimento quente.”

As emoções não são um factor de perturbação ou um resíduo impuro da experiência estético-literária, pois constituem a resposta natural e insubstituível do leitor às representações do mundo, da vida e do homem que o texto literário proporciona. Nesta perspectiva, as emoções e os afetos são indissociáveis do conhecimento do mundo e da vida e do conhecimento de si próprio que o texto literário possibilita e desenvolve no leitor. As opiniões, as crenças e os valores do leitor são interpelados pelo texto literário a nível da inteligência e a nível da sensibilidade dos afetos, num diálogo em que a inteligência clarifica e depura as emoções e em que estas vivificam e fertilizam a inteligência. (Silva 2010, 215)

A eficácia cognitiva do “conhecimento quente” depende dos processos emocionais, contudo, ele não deixa de ser conhecimento no sentido mais pleno da palavra. Além disso, sendo adquirido no processo, que envolve a atividade do pensamento, bem como a da sensibilidade, tal conhecimento assume uma relevância especial para os leitores.

A aquisição de conhecimentos é uma viagem que parte de algo conhecido para chegar a algo novo. A literatura permite que os leitores façam tais “viagens”, adquirindo conhecimentos novos. Porém, deve ser levado em consideração que, ao moldar o saber dos leitores, a ficção não relata o real, mas *representa* o possível ou o imaginário, *construindo* as imagens do mundo e dos Outros.

A literatura permite aos leitores fazer viagens imaginárias no espaço e no tempo, dando-lhes uma oportunidade de ver o mundo de vários pontos de vista, de conhecer outros locais geográficos, outros contextos culturais e outras épocas históricas. Contudo, não deve ser esquecido que os textos literários são ficção. Todos os contextos, representados neles não são contextos reais, nem são cópias de contextos reais que simplesmente se refletiriam nas obras

literárias como as coisas se refletem num espelho. Os contextos recriados nos textos literários, por mais próximos que sejam dos contextos reais, são representações construídas pelos autores. A biografia do autor, a sua visão de mundo, e também a época em que escreve, como o meio sócio-cultural a que pertence – tudo isto influi na sua obra, tendo impacto sobre a forma e o conteúdo dela. Todos estes fatores condicionam a escolha do tema da obra, o leque de problemas abordados e o conjunto das questões levantadas.

As viagens imaginárias que a literatura permite fazer levam os leitores ao contacto não só com outros espaços e outros tempos, mas também com outras pessoas. Porém, deve ser compreendido que, bem como os contextos geográficos, históricos ou culturais reconstruídos nos textos literários, as personagens de ficção não são pessoas reais, nem as suas cópias. As personagens de uma obra literária, mesmo as que se parecem muito com pessoas que viveram ou vivem no mundo real, são sempre figuras imaginadas que só existem dentro do contexto representado na obra. Mas, mesmo assim, no processo de leitura de um texto literário de valor, o contacto com as personagens representadas nele, sendo eles verosímeis, suscita nos leitores vários sentimentos e emoções: da compaixão e simpatia para com uns à antipatia para com outros.

Além disso, a literatura dá ao leitor uma oportunidade de se colocar no lugar do Outro e de se sentir o Outro. O leitor pode não apenas ter sentimentos diferentes em relação a uma personagem, cuja história acompanha, mas também se imaginar no lugar desta personagem. O leitor tem oportunidade de se identificar com o Outro, tentando compreender os pensamentos e os sentimentos dele. É de notar que Agualusa sublinha a importância dessa característica da literatura, afirmando: “Lemos para ascender a outros mundos. Lemos para sermos outras pessoas. E enquanto lemos, somos essas outras pessoas, viajando por mundos diferentes do nosso. Esse exercício de alteridade melhora-nos. A experiência de ser outros torna-nos mais humanos” (Agualusa 2015b). Segundo o escritor, é nisso que reside um grande poder da literatura, a qual, como Agualusa acredita, “transforma o mundo” (Rozário 1999, 362).

O texto literário, tendo o poder de clarificar os significados por meio de exemplos, torna as mensagens complexas mais acessíveis, facilitando a compreensão dos conceitos abstratos e das teorias complexas. Representando personagens concretas, os contextos nos quais eles se encontram, as suas histórias pessoais, os conflitos que tentam resolver, os seus sentimentos interiores, os textos literários levantam questões que têm carácter mais amplo ou até global. Podendo não teorizar essas questões de modo explícito, os textos literários dão aos leitores exemplos vívidos que frequentemente podem influenciar mais os leitores e a sua visão de

mundo do que teorias abstratas e complexas. O texto literário passa do plano individual e concreto ao plano geral (muitas vezes implícito), procurando respostas para os desafios do presente e do futuro.

Neste sentido, o caso do romance histórico é especial. Um romance histórico reconstrói ficticiamente as épocas passadas, os acontecimentos destas e as suas personagens. Contudo, a representação dos contextos históricos faz-se do ponto de vista da contemporaneidade. Esta representação é um olhar do presente lançado sobre o passado, um olhar do autor que tenta encontrar respostas para as questões da contemporaneidade e do futuro. Num romance histórico “o passado serve para alegorizar o presente e, portanto, para propor padrões – sobretudo morais e ideológicos – para avaliação desse presente e esboço de ação futura” (Buescu 1998, 358).

Além disso, como defende Rogério Miguel Puga,

Se, em termos formais, a especificidade do romance histórico assenta na hibridez que resulta da inter-relação entre ficção e História, também em termos de conteúdo o universo literário representado em obras como *O Conde Soberano de Castela*, romance incompleto de Oliveira Marreca (publicado em O Panorama, 2.a série, 1844, 1853, 1854), *A Filha de Tristão das Damas: Novela Madeirense* (1900), de J. Reis Gomes, e *O Princípio do Mundo* (2000), de Jorge Chichorro Rodrigues, se torna único através da alteridade das vivências marítimas e dos paralelismos multiculturais que se tornam questões gnosiológicas e, portanto, formas de observar, inquirir e construir mundos-outros. Este encontro/confronto permite ao Eu civilizacional adquirir conhecimentos sobre o mundo em geral e sobre o ser humano/cultural particular, fenómeno educativo que [...] alguns autores defendem, em especial, para o romance histórico, cujo processo de leitura/recepção acarreta uma dimensão didáctica. (2006, 42)

Seria possível acrescentar aos exemplos referidos pelo autor os romances históricos de José Eduardo Agualusa, sendo a viagem e as relações interculturais os temas constantes da obra do escritor angolano.

Luara Pinto Minuzzi define os romances *Nação Crioula* e *A Rainha Ginga* como “romances históricos de Agualusa” (2016, 200) e justifica esta categorização afirmando que tais “narrativas [se] situam na Angola colonial e resgatam a história do país a partir de perspectivas diferentes e distantes das oficiais” (*ibid.*, 200). Conforme a mesma autora, é evidente, nestas obras, “o extenso trabalho de investigação da história do país para compor as narrativas, pois figuras, datas e acontecimentos históricos são resgatados, porém sempre misturados com ficção, que confere um colorido especial e prende a atenção do leitor. Em A

*rainha Ginga*, podemos confirmar essa preocupação com as fontes ao final do volume, em uma seção chamada “Agradecimentos e Bibliografia”. Nela, Agualusa cita, por exemplo, os três volumes de *A história geral das guerras angolanas*, do português radicado em Angola Antônio de Oliveira Cadornega” (*ibid.*, 200). Prestando grande atenção ao estudo das épocas passadas, Agualusa representa-as nos seus romances, levantando, ao mesmo tempo, questões que correspondem às interrogações do presente e do futuro.

As mudanças políticas e ideológicas, tais como descolonização e emersão do relativismo cultural (significando este que todas as culturas têm os seus méritos e nenhuma delas deve ser inferiorizada), levam à necessidade não de revisionismo, mas de releitura da história oficial, criada pelos detentores do poder. Compreendendo esta necessidade, Agualusa recria, no romance *A Rainha Ginga*, a época da colonização dando a voz àqueles que foram oprimidos e inferiorizados, para além de silenciados na história oficial e na ficção eurocêntrica. O autor mesmo afirma: “Quis mostrar nesse livro que os africanos não foram agentes passivos, como são retratados na História oficial. Eles tiveram participação ativa na construção de fronteiras de Angola e do Brasil. E ajudaram Portugal a se reinventar” (Agualusa 2015a).

Além disso, como defende Homi K. Bhabha, “talvez possamos agora sugerir que histórias transnacionais de migrantes, colonizados ou refugiados políticos – essas condições da fronteira e divisas – possam ser o terreno da literatura mundial...” (Bhabha 1998, 33). São os contextos da migração, da diáspora e do nomadismo que Agualusa representa nos seus romances históricos, inclusive *A Rainha Ginga*. Todos esses contextos, pressupondo deslocamentos no espaço, promovem as interações interculturais, proporcionam alterações nas identidades e a formação de identidades mais complexas.

## **1.2 O conceito de identidade**

Considerando a multiplicidade de visões acerca da identidade, torna-se importante observar o conceito da identidade e apresentar a evolução do pensamento sobre este conceito, que, durante a história, foi percebido de maneiras diferentes e hoje em dia continua a ser um tema aberto para discussão.

No mundo contemporâneo, a identidade pode ser entendida como multifacetada ou “fragmentada” (Hall 2006, 8), composta de várias dimensões que têm a ver com a pertença do indivíduo ao género, à classe, à etnia, à “raça”, à língua, à religião, à nação... Além disso, a



identidade é considerada ser fluida, aberta à mudança e estar sempre num processo de construção e de transformação.

Contudo, a percepção da identidade não foi a mesma em diferentes épocas históricas, pelo contrário, variou muito significativamente desde o Iluminismo até aos nossos dias. Stuart Hall (2006) distingue três concepções principais de identidade, através de:

- 1) Sujeito do Iluminismo;
- 2) Sujeito sociológico;
- 3) Sujeito pós-moderno.

A concepção do sujeito do Iluminismo formou-se sob a influência das ideias que emergiram entre o Humanismo Renascentista do século XVI e o Iluminismo do século XVIII. O Humanismo Renascentista colocou o Homem, e não mais Deus, no centro do Universo, e as revoluções científicas proclamaram a capacidade humana de revelar e investigar os mistérios da Natureza. Por sua vez, o Iluminismo criou o conceito do Homem racional e científico. Tudo isso se refletiu na compreensão da identidade.

A formulação básica do sujeito racional e consciente foi feita pelo filósofo e matemático francês René Decartes (1596-1650), que postulou: “*Cogito, ergo sum*”, ou seja, “Penso, logo existo”. Assim, as características principais atribuídas ao sujeito individual foram as capacidades de racionar e pensar.

Outra contribuição significativa para a formação do conceito do sujeito individual foi dada pelo filósofo inglês John Locke (1632-1705). Em *Ensaio sobre a compreensão humana* pela primeira vez publicado em 1690, o filósofo define a pessoa como “um ser inteligente pensante, que possui raciocínio e reflexão, e que se pode pensar a si próprio como o mesmo ser pensante em diferentes tempos e espaços” (Locke 1999, 442-443). A capacidade de pensar foi destacada por Locke como a característica principal da pessoa. Além disso, conforme o filósofo, o pensamento é sempre acompanhado pela consciência e é nela que se baseia a identidade pessoal. É a consciência que “faz com que cada um seja ele próprio e, desse modo, se distinga de todas as outras coisas pensantes” (*ibid.*, 443). Segundo este ponto de vista, a identidade é algo sólido, unificado e permanente, a essência dum indivíduo que proporciona a sua singularidade e o distingue dos outros “seres racionais” (*ibid.*, 443).

De acordo com a concepção iluminista, que se formou com base nas ideias referidas, “o centro essencial do eu era a identidade de uma pessoa” (Hall 2006, 11). Considerava-se que

cada pessoa desde o seu nascimento tinha um núcleo interior que definia a sua identidade durante toda a vida, permanecendo ela essencialmente o mesmo. Isto é a identidade era compreendida como algo imutável, estável e permanente durante toda a existência de um indivíduo. O sujeito foi entendido como um indivíduo completo, unificado e indivisível, sendo a sua identidade baseada nas capacidades de razão, consciência e ação que esse sujeito, portanto, tinha e mantinha de forma continuada ao longo da vida.

Tendo a concepção do sujeito do Iluminismo e da identidade deste sujeito um carácter “individualista” (Hall 2006, 11), o ser humano foi caracterizado como uma entidade individual, única e autossuficiente. Do ponto de vista iluminista, um indivíduo, norteado pela sua razão individual e autónoma, criava o seu projeto de vida e concretizava-o, consciente das suas ações. Devido a isso o sujeito era tido, por um lado, como unificado e indivisível e, por outro, – como singular e individual.

A crescente complexidade da sociedade e dos processos sociais, que adquiriam forma mais coletiva, levou a uma mudança de paradigma no âmbito do pensamento sobre a identidade. Segundo Hall, entre os eventos mais significativos que contribuíram para a formação da nova percepção do sujeito (a visão sociológica) estão o aparecimento da biologia darwiniana no século XIX e o surgimento das ciências sociais na primeira metade do século XX. Conforme a teoria de naturalista inglês Charles Darwin (1809 –1882), a razão do ser humano estava na natureza e a mente dele era um produto do desenvolvimento físico do cérebro. Estes postulados mudaram a visão acerca da razão, que antes era considerada um dos pilares da identidade. Por sua vez, as ciências sociais, criticando o individualismo racional, começaram a estudar o indivíduo como membro de vários grupos sociais e como um participante das relações sociais. Foi elaborado um modelo do sujeito e da identidade pessoal baseado na interação recíproca entre o indivíduo e a sociedade.

Conforme a concepção sociológica, o núcleo interior do sujeito, que definia o seu “eu real” (isto é, a sua identidade) não era autónomo, mas se formava no processo de interação do indivíduo com outras pessoas importantes para ele, que lhe transferiam valores, símbolos e outros elementos culturais da sociedade a que pertenciam. A identidade continuava a ser definida por núcleo interior do sujeito, mas, ao contrário da visão iluminista, este núcleo já não era mais considerado autossuficiente e completamente independente, porque se formava na interação do indivíduo com a sociedade.

Segundo a concepção sociológica, o sujeito escolheria uma das identidades existentes na sociedade e assumiria os valores e os significados dessa identidade, tornando-os nos seus

próprios. A teoria de “papeis sociais” elaborada por Erving Goffman (1959) ajuda a compreender o mecanismo da construção de identidade visto da perspectiva do paradigma sociológico. Em conformidade com esta teoria, um indivíduo escolhe um dos possíveis papéis sociais que pressupõe certo comportamento, certos valores e significados e, como se fosse um ator dum espetáculo, desempenharia o seu papel. Seria a sociedade que “escreve o enredo do espetáculo”, definindo os valores e significados atribuídos ao papel social e o comportamento esperado dum indivíduo que desempenha o seu papel. Desempenhando um papel social, o indivíduo alinha os seus sentimentos pessoais com as expectativas sociais, mas, ao mesmo tempo, interpreta o seu papel da sua própria maneira. Da mesma forma, do ponto de vista sociológico, a identidade liga o mundo pessoal (interior) ao mundo público (exterior), tornando o indivíduo e a sociedade mais unificados, mais compreensíveis e mais predizíveis um para o outro.

A conceção pós-moderna de identidade formou-se no século XX segundo as condições de um mundo menos estável e marcado pela globalização acelerada. A nova conjuntura mundial, que influenciou tanto a sociedade quanto o sujeito, proporcionou uma mudança no carácter da própria identidade e do entendimento dela. Hall (2006) distingue cinco principais avanços teóricos que levaram ao descentramento conceitual do sujeito na modernidade tardia. O primeiro deles foi o pensamento de Karl Marx (1818-1883): “Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim, sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado” (Marx 2003, 7).

Embora as reflexões de Karl Marx pertençam ao século XIX, foi a reinterpretação delas feita no século seguinte que influenciou a nova compreensão de identidade. A afirmação de Marx foi lida com o sentido de que os indivíduos não são autores da história, mas, sim, agem só nas condições históricas da época em que nasceram e utilizam a experiência das gerações anteriores, recorrendo ao uso dos recursos materiais criados por seus antepassados e à cultura destes. Assim, foi completamente suplantada a noção da agência individual do sujeito.

O segundo fator de descentramento foi a teoria de Sigmund Freud (1856-1939). Em conformidade com ela, a identidade seria formada com base em processos psíquicos e simbólicos do inconsciente que obedeceriam a uma lógica diferente da lógica da razão, com as suas próprias regras e a sua própria linguagem, distintas das da razão. Deste modo, a teoria de Freud negou definitivamente a conceção cartesiana do sujeito racional. Além disso, Freud rejeitou a ideia de uma identidade imutável e unificada, explicando, por sua vez, a identidade

como algo formado ao longo do tempo por meio de processos inconscientes e não como algo predestinado e perene. Segundo Freud, nós não nascemos com uma identidade inata, mas construímos a identidade durante a vida. Do ponto de vista freudiano, a identidade emerge de várias formas e nunca se encontrará completa, estando sempre num processo inacabado de formação.

O terceiro avanço teórico que contribuiu para o descentramento do sujeito está relacionado com os trabalhos do linguista estrutural Ferdinand de Saussure (1857-1913) que considerava que, em sentido absoluto, os indivíduos não são autores das afirmações que fazem e dos significados que exprimem na língua. Falar uma língua significa não só exprimir os pensamentos originais, mas também ativar um grande número de significados que já existem na língua e no sistema cultural. Sendo assim, os indivíduos não criam significados totalmente novos, mas reproduzem, em várias combinações, significados já existentes, observando as regras do sistema da língua e seguindo os códigos culturais. A língua, sendo um sistema de signos, é um sistema social e não individual. Estas ideias podem ser ilustradas pela reflexão do filósofo Sexto Empírico (160 d.C. – 210 d.C.), que comparara o uso da língua com o uso da moeda:

Pois, por exemplo, na cidade em que é corrente uma cunhagem de acordo com o seu costume, quem submeter-se a esse uso pode assim fazer negócios nessa cidade sem impedimentos, mas quem não admitir isso e cunhar uma nova moeda para si próprio e quiser fazê-la correr será tomado por tolo; desse modo, na vida, quem não quer se juntar, assim como na cunhagem, à linguagem comumente aceita, mas talha uma privada...está perto da loucura. (*apud* Brito e Huguenin 2015, 199)

Neste sentido, existe uma analogia entre a língua e a identidade. Um indivíduo é capaz de exprimir pensamentos originais, mas para tal recorre aos significados que já existem no sistema da língua para ser compreendido pelos outros. De um modo semelhante, o sujeito, por um lado, pode fazer escolhas para construir a sua identidade, mas, por outro lado, o leque de escolhas e a possibilidade de escolher são de uma ou outra maneira restringidos pela sociedade a que este indivíduo pertence.

Além disso, o desenvolvimento da teoria de Saussure levou ao entendimento de que os significados das palavras não são completamente fixos, numa relação um-a-um com os objetos ou eventos fora do sistema linguístico. Os significados surgem nas relações de

similaridade e diferença entre umas e outras palavras de uma língua. Por exemplo: definimos “escuro” como não “claro”. Da mesma maneira, definimos “eu” pela diferença em relação ao Outro, que não pode ser “eu”, isto é, a identidade tem um carácter relativo, porque é construída em relação ao Outro.

As palavras sempre trazem os significados suplementares e várias conotações diferentes, sobre os quais nós não podemos exercer controlo. O mesmo acontece com a identidade, cujo significado nós não podemos fixar de modo definitivo. O significado que atribuímos às nossas palavras ou às nossas identidades sempre pode ser interpretado de maneira diferente pelos Outros. “O significado é inerentemente instável: ele procura o fechamento (a identidade), mas... é constantemente perturbado (pela diferença)” (Hall 2006, 41).

O quarto avanço que levou ao descentramento do sujeito relaciona-se com os trabalhos do filósofo francês Michel Foucault (1926 – 1984), segundo o qual saber é poder, em particular é “o poder de definir os outros” (Sarup 1988, 73). Como explica Hall (2006), Foucault distinguiu um novo tipo de poder – o poder disciplinar que é exercido através de várias instituições administrativas e que visa controlar as pessoas, as suas vidas, a sua atividade etc. Embora este poder seja exercido através de instituições de carácter coletivo e tenha por objetivo, em primeiro lugar, regular e governar a vida de uma população inteira, para atingir este objetivo torna-se necessário controlar cada ser humano em particular, o que leva à individualização.

Por fim, o quinto fator de descentramento do sujeito foi a atividade dos “novos movimentos sociais” na segunda metade do século XX. Cada movimento social defendia os direitos dos seus agentes e apelava às identidades sociais deles. “A política de identidade era o que definia esses movimentos sociais, marcados por uma preocupação profunda pela identidade: o que ela significa, como é produzida e como é contestada. A política de identidade concentra-se em afirmar a identidade cultural das pessoas que pertencem a um determinado grupo oprimido ou marginalizado” (Woodward 2009, 34).

A política da identidade, para a qual a “raça”, a etnia e o género eram fundamentais, reconhecia a complexidade das divisões sociais, que moldavam as identidades pessoais. Além disso, alguns dos movimentos sociais que seguiam esta política questionaram o essencialismo biológico e histórico da identidade. A política da identidade consistia em uma luta pela liberdade de expressão da identidade e pelo reconhecimento da diversidade, tendo cada

movimento o objetivo de fazer a sociedade redefinir de modo positivo a identidade social dos agentes deste movimento.

Segundo Hall (2006), o feminismo desempenhou um papel especial no descentramento conceitual do sujeito porque questionou a distinção entre “interior” e “exterior” e tornou a identidade um tema de discussão política (através do *slogan*: “o pessoal é político”). Além disso, o movimento que iniciou, tendo por objetivo contestar a posição social das mulheres, mais tarde voltou-se também para a questão da formação das identidades de género.

Todos estes avanços do pensamento levaram ao descentramento conceitual do sujeito, cuja identidade começou a ser vista como múltipla, mutável e inacabada.

O sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto de não única, mas várias identidades, algumas vezes contraditórias e não-resolvidas... A identidade torna-se uma “celebração móvel” formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpretados nos sistemas culturais que nos rodeiam. É definida historicamente, não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu coerente” [...] A identidade unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. (Hall 2006, 13)

Na visão pós-moderna, a identidade do sujeito deixa de ser determinada pelo seu núcleo interior que antes era visto como o centro essencial que permanece o mesmo, igual a si próprio, desde o nascimento até à morte do indivíduo. A identidade já não é considerada uniforme e permanente, mas, pelo contrário, tem um carácter flutuante e plural, está em processo contínuo de construção e reconstrução. Como afirma Hall, a identidade pressupõe “não o assim chamado ‘retorno às raízes’, mas uma negociação com as nossas ‘rotas’” (Hall 2009, 109).

Além disso, a identidade tem um carácter relacional e posicional, porque se constrói relativamente ao Outro (“não-eu”) e define a posição face ao Outro. A identidade, ao mesmo tempo, é marcada pela semelhança (entre eu e nós, com quem “eu” partilha as mesmas características) e pela diferença (entre eu e o/s Outro/s). Dizer “quem sou” implica também dizer “quem não sou”.

Assim, segundo Hall, a conceptualização da identidade passou por três fases (ou paradigmas): o sujeito do Iluminismo, com uma identidade fixa determinada pelo núcleo interior essencialmente imutável; o sujeito sociológico, cuja identidade forma-se na relação mútua entre o indivíduo e a sociedade e torna o sujeito e a sociedade mais predicáveis um para o outro; e, finalmente, o sujeito pós-moderno, desconcentrado, com uma identidade múltipla, flutuante e aberta. A observação da evolução do pensamento sobre a identidade mostra que o entendimento deste conceito sofreu grandes transformações através dos séculos. Além disso, deve ser notado que, nos nossos dias, o conceito da identidade continua a ser objeto de discussão, vista de várias perspetivas, e entendida de maneiras diferentes, o que cria uma pluralidade e diversidade de opiniões.

### 1.3 O processo da construção identitária

Como foi observado no subcapítulo anterior, dentro do paradigma pós-moderno, a identidade, sendo mutável e múltipla, sempre estará em processo contínuo de transformação e reconstrução. O objetivo do presente subcapítulo é examinar as teorias que dão explicações do processo de construção da identidade.

Segundo Kathryn Woodward (2004, 6), a identidade pessoal é o que permite-nos responder à pergunta: “Quem eu sou?”. Distinguindo a identidade da personalidade (caraterísticas internas de uma pessoa), Woodward explica que, enquanto os indivíduos podem partilhar passivamente as mesmas caraterísticas pessoais com outros, a construção da identidade pressupõe um envolvimento ativo por parte do indivíduo. As pessoas *têm* algumas caraterísticas pessoais, mas *obtem* identidade, que é construída através de uma série de identificações, o que implica uma participação ativa por parte de pessoa.

A identificação pode ser definida do modo seguinte: “*Identification is the psychological process of association between oneself and something (someone) else...Identification does not involve copying; it involves taking that identity into yourself*” (Woodward 2004, 16).

Construindo a sua identidade, uma pessoa identifica-se com uma posição de identidade ou com um grupo social, interiorizando estas identidades como partes do seu “eu”, isto é, da sua própria identidade pessoal. Embora a construção da identidade requeira um envolvimento ativo do indivíduo neste processo, as identidades que ele interioriza são um produto da

sociedade a que ele pertence e das relações que ele estabelece e mantém com os outros. Assim, a identidade é tecida numa articulação entre o individual e o social.

A construção da identidade requer um elemento de escolha. Contudo, o leque de escolhas possíveis e a liberdade de escolher quais identidades interiorizar e às quais grupos se associar são limitados pelo contexto social, histórico e cultural em que um indivíduo vive.

Assim, no processo de construção da identidade um indivíduo escolhe e interioriza as identidades já existentes na sociedade, contudo, a sua identidade pessoal, que é formada através destas escolhas, é única. Este processo pode ser comparado à composição de um mosaico. Os elementos, com os quais compomos as nossas identidades já existem na sociedade, mas o “desenho” que criamos deles, isto é, a nossa própria identidade, é único. Além disso, a composição de um mosaico é um processo criativo e duradouro, tal como o processo de construção da identidade.

Voltando à ideia de escolha, deve ser notado que escolher uma identidade que será interiorizada e transformada numa parte constitutiva do “eu” nem sempre é fácil. Às vezes, é difícil escolher uma identidade que seja mais próxima ou mais importante para o indivíduo, o que pode causar uma crise de identidade. Assim acontece quando, por exemplo, um indivíduo tem de se identificar com um dos dois grupos que se encontram em conflito

A segunda razão da crise de identidade que um ser humano pode enfrentar é a dúvida sobre a sua identidade assumida antes e anteriormente pensada como uma parte integral do “eu”. Como afirma Kobena Mercer (1990, 43): “A identidade somente se torna uma questão quando está em crise, quando algo que se supõe como fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência de dúvida e de incerteza”.

Um indivíduo pode ser entendido como uma “mistura de identidades” (Davies 2014, 2). Suas várias identidades ou as várias dimensões da sua identidade, do seu “eu”, podem ser conciliadas, mas podem estar em conflito. O sentimento de identidades conflitantes e a dificuldade em dar prioridade a uma delas constituem a terceira razão da crise de identidade.

Segundo Woodward,

*although as individuals we have to take up identities actively, those identities are necessarily the product of the society in which we live and our relationship with others. Identity provides a link between individuals and the world in which they live. Identity combines how I see myself and how others see me. Identity involves*



*the internal and the subjective, and the external. It is a socially recognized position, recognized by others, not just by me. (2004, 7)*

Deste modo, o processo da construção de identidade implica escolha, que, por um lado, depende do indivíduo, mas, por outro, sempre é limitada pelas “molduras” sociais. Ou seja: a liberdade de escolha não é plena. Como aponta Woodward, *“The subject, “I” or “we” in the identity equation, involves some element of choice, however limited”* (2004, 8). A identidade é construída com base na correlação entre o envolvimento individual e as limitações criadas pelo contexto social que restringe a nossa liberdade de escolha. Além da tensão entre a liberdade individual de escolha e as restrições sociais, a ligação entre o individual e o social no processo de construção da identidade manifesta-se através do facto de a identidade ter dois lados: “como eu me vejo?” (o lado individual) e “como outros me vêem?” (o lado social). Deve ser notado que a visão que uma pessoa tem de si mesma pode ser diferente da visão que os outros têm desta pessoa, o que constitui mais uma razão para a crise de identidade.

A identidade é marcada pela semelhança e pela diferença. Identificando-se com uns grupos e interiorizando as identidades deles para criar a sua, um indivíduo ao mesmo tempo se diferencia dos membros dos outros grupos. Por exemplo: a pertença a uma nação implica, por um lado, uma semelhança com as pessoas de mesma nacionalidade e, por outro, uma diferença para com as pessoas de outras nacionalidades.

São os símbolos que ajudam os indivíduos a entenderem quem é semelhante a eles e quem é diferente deles. O símbolo é um objeto, uma palavra ou uma imagem que substitui ou representa algo outro. Ele “está no lugar de alguma outra coisa” (Tadeu da Silva 2009, 53). O símbolo não tem significado em si mesmo, mas traz o significado que nós lhe atribuímos. Os símbolos funcionam como signos que exprimem os nossos conceitos e permitem aos outros interpretá-los. Isto é manifesto na língua. Segundo Ferdinand de Saussure (2006), uma língua é um sistema de signos em que cada palavra dita ou escrita tem dois lados: o significante (a parte física da palavra – o conjunto de sons ou letras que a compõem) e o significado (o conceito). Além disso, cada palavra corresponde a um objeto, seja este objeto real ou imaginado. A palavra “livro”, por exemplo, tem o significado de “reunião de cadernos manuscritos ou impressos, cosidos ou colados por uma das extremidades e brochados ou encadernados” (AULETE 2008-2013) que lhe foi atribuído e corresponde ao objeto real chamado “livro”. A palavra “livro” dá-nos a possibilidade de pensar e de falar sobre o objeto correspondente, mesmo quando ele não está diante de nós. Os símbolos de outros sistemas de

significação funcionam da mesma maneira. Uma bandeira (um símbolo) corresponde a um país (o objeto real) e tem valor por causa do significado que lhe foi atribuído.

Como afirma Woodward (2004, 12), *“Symbols and representations are important in the production of identities. This is how we signal our identities to others and how we know which people we identify with and those who are distinguished as being different. How we speak, the clothes we wear, badges, scarves, uniforms or flags all offer symbols of identity”*.

Por meio dos símbolos, um indivíduo mais facilmente determina a sua semelhança com um/uns grupo/s e a diferença entre si e outro/s grupo/s. Além disso, através dos vários símbolos um indivíduo exprime a sua pertença a um ou outro grupo, o que faz parte da sua identidade. Os símbolos permitem-nos exprimir quem somos e “ler” os outros.

A liberdade de se exprimir através dos símbolos, bem como a de escolha de identidade, não é ilimitada. É restringida pelas limitações sociais. Primeiro, porque o leque das identidades possíveis e, por conseguinte, dos símbolos correspondentes, é limitado. A segunda razão da limitação consiste no facto de que os indivíduos nem sempre podem ou querem exprimir a sua identidade verdadeira. O que eles pensam e sentem sobre si mesmos pode ser diferente do modo como eles se representam para os outros.

Relativamente à representação por meio dos símbolos, deve ser também mencionado que o mesmo símbolo, seja uma palavra, um gesto ou uma imagem, em várias culturas pode ser lido de maneiras diferentes, por não serem semelhantes os significados que lhe são atribuídos em cada uma das culturas.

Examinado o processo de construção de identidade do ponto de vista do indivíduo, propõe-se observar o mesmo processo do ponto de vista da sociedade, prestando uma atenção especial às restrições que a sociedade cria, limitando a escolha individual.

Segundo Woodward (2004), a organização social é importante para a formação da identidade. As nossas identidades são formadas não só com base nas escolhas feitas por nós, mas também sob a influência das estruturas sociais que restringem as nossas escolhas. Entre as estruturas sociais mais importantes para o processo de construção da identidade, deverão ser mencionados o género, a classe social, a “raça”, a etnia e a nação. Serão abordadas cada uma destas estruturas sociais, pertencas que definem as várias dimensões da identidade pessoal.

O género pode ser definido como “a forma que a diferença sexual assume, nas diversas sociedades e culturas, e que determina os papéis e o *status* atribuídos a homens e a mulheres” (AULETE 2008-2013). O conceito de género distingue-se do conceito do sexo. Enquanto o sexo se refere ao aspeto biológico, o género é uma construção sociocultural, em que as sociedades definem o que consideram ser o comportamento e as características adequados às mulheres, ou seja, ao género feminino, e o comportamento e as características adequados aos homens, ou seja, ao género masculino.

De acordo com Woodward (2004, 51-52), existem duas visões acerca do género: a essencialista e a não-essencialista. Conforme a primeira, cada género baseia-se numa característica essencial que o define e o distingue do outro género. O carácter do género masculino e o carácter do género feminino são entendidos como inatos e imutáveis. Em conformidade com a segunda visão, os géneros constroem-se, baseando-se em vários fatores e não num único fator essencial. A visão não-essencialista não exclui a diversidade dentro dos géneros. Os homens podem ser “típicos” em graus diferentes e as mulheres podem ser “típicas” em graus diferentes. Além disso, as identidades de género mudam conforme as épocas históricas e os contextos culturais. A visão não-essencialista implica uma multiplicidade de fatores que compõem os géneros e a pluralidade de possíveis identidades de género que dependem das condições histórico-culturais, e até dentro de um dado contexto histórico-cultural podem ser mais ou menos “típicas”.

Mais um fator que influencia a formação das identidades é o da desigualdade económica e social. A desigualdade económica e social conduz à diferença das condições de vida que as pessoas levam e das oportunidades que elas têm. Isto, por sua vez, influi no modo como cada indivíduo vê a si próprio e como é visto pelos outros, isto é, na sua identidade. As diferenças económicas entre os grupos de indivíduos servem de base para a formação das classes sociais.

Uma das teorias principais que explicam a estratificação social que é “um sistema de desigualdades estruturadas entre vários agrupamentos de pessoas” (Giddens 2008, 284), e descrevem a natureza de classe foi elaborada por Karl Marx (1818-1883).

Para Marx, “uma classe é um grupo de pessoas com uma posição comum face aos meios de produção – os meios pelos quais ganham o seu sustento” (*apud*. Giddens 2008, 285). Conforme o pensamento marxista, a divisão da sociedade em classes é comum às sociedades escravista, feudal e burguesa, existindo em cada uma destas sociedades duas classes antagónicas (a dominante e a dominada), e a relação entre estas sempre tem um carácter de exploração (Lenin 1967, 90-91). Essas duas classes fundamentais são: donos e escravos (na

sociedade escravista), feudais e servos (na sociedade feudal), burguesia e proletariado (na sociedade capitalista). Porém, levando em consideração a complexidade do sistema de classes na sociedade real, a teoria marxista admite que, além das duas classes fundamentais, existem também as classes de transição e que mesmo dentro de uma classe há desigualdades (Lenin 1958, 15).

De acordo com Woodward (2004, 98), a teoria marxista tem consequências significativas para a compreensão da identidade de classe. Dentro da teoria de classes, Marx elabora o conceito de consciência de classe. Como explica ainda Woodward (2004, 98), por um lado, a consciência de classe abrange a compreensão que o indivíduo tem da existência das classes, o que lhe permite estabelecer a diferença entre os grupos sociais. Por outro lado, a consciência de classe inclui a compreensão que o indivíduo tem do interesse comum da classe a que ele pertence, o que lhe dá a oportunidade de estabelecer a semelhança entre si e os membros da classe com a qual ele se identifica.

Outras dimensões possíveis da identidade são baseadas nos conceitos de “raça” e de “etnia”. Ambos os conceitos têm sido entendidos de maneiras diferentes, conforme as mudanças sociais que aconteceram ao longo das várias épocas. Atualmente, estes conceitos não deixam de ser foco de polêmica, continuando a ser problemáticos.

Segundo Woodward (2004), o conceito de “raça” é construído a partir das diferenças nos traços físicos das pessoas, que são presumidas como hereditárias. Hoje em dia, as conceituações essencialistas e tipológicas da “raça” dos seres humanos são consideradas insustentáveis e muitos cientistas rejeitam o termo “raça”. Contudo, a concepção de “raça” tem afetado a vida social das pessoas, porque a presunção de existência de diferenças baseadas na “raça” e a atribuição de um significado social e político a essas diferenças têm sido responsáveis pela criação e manutenção de um sistema de desigualdade social.

De acordo com a mesma autora, as “raças” não são tipos biológicos naturais, mas sim, construções sociais. Woodward (2004) afirma que as “raças” não são categorias objetivas, nem fixas, porque a diferenciação dos seres humanos em “raças” foi feita de maneiras diferentes em épocas e sociedades distintas, e os significados atribuídos às diferenças estabelecidas também variavam conforme o contexto histórico e social.

Já o termo “etnia” é usado para designar um “grupo social que apresenta relativa homogeneidade cultural e linguística, compartilhando história e origem comuns” (Ferreira et al. 2004). Ao examinar o conceito da etnia, Woodward (2004) acrescenta que as pessoas pertencentes a uma etnia são consideradas como unidas por uma religião, uma língua e um território comuns, tendo um sentimento de pertença ao seu grupo.

Conforme Woodward (2004, 125), “[e]thnicity» and «race» are about the process of marking differences between people on the basis of assumptions about human physical or cultural variations and the meanings of these variations.” A “raça” e a “etnia”, sendo ambas construídas pela sociedade, influem nas vidas sociais das pessoas, e nas suas identidades. Como as identidades construídas com base na “raça” e na etnia não são fixas, dever-se-ia, de acordo com Woodward (2004), denominá-las “racializadas” (“*racialized*”) e “eticizadas” (“*ethnicized*”), o que sublinha o seu carácter social e dinâmico. As identidades baseadas na “raça” e na pertença a uma etnia, não sendo biológicas ou predestinadas, são construções sociais. É a sociedade que estabelece as diferenças entre as pessoas e atribui significados às variações físicas e culturais que considera como importantes. Contudo, como os outros tipos de identidades, as identidades “racializadas” e “eticizadas” são negociadas entre a sociedade que classifica as pessoas e as próprias pessoas, que podem assumir ou não as identidades que lhes são atribuídas. Sendo assim, essas identidades não são fixas, porque o conteúdo delas depende do significado que lhes é atribuído pela sociedade e pelos indivíduos. Dependendo dos contextos históricos e culturais, essas identidades podem adquirir significados diferentes.

Ao descrever as estruturas sociais que influem na formação da identidade pessoal, é necessário mencionar mais uma, que pode assumir uma significação especial. Essa estrutura é a “nação”. Benedict Anderson propõe a seguinte definição da nação: “uma comunidade política imaginada – e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana” (2013, 32).

A nação é uma *comunidade*, porque apesar de todas as desigualdades internas, é representada como uma fraternidade ou “camaradagem horizontal” (Anderson, 2013, 34). Ela é *imaginada*, pois na realidade os membros de uma nação, mesmo os de uma nação pequena, não conhecem pessoalmente a maioria dos seus compatriotas, não se encontram, nem interagem diretamente com eles, mas mesmo assim, têm em suas mentes uma imagem de comunhão entre eles. É *limitada*, pois tem fronteiras, para além das quais começam as outras nações. Nenhuma nação pode englobar todo o mundo. Finalmente, a nação é *soberana*, porque é autónoma em relação às outras nações.

Ao definir a identidade cultural, Stuart Hall afirma que ela abrange “aqueles aspetos de nossas identidades que surgem de nosso “pertencimento” a culturas étnicas, raciais, linguísticas, religiosas e, *acima de tudo*, nacionais” (2006, 8). Assim sendo, a identidade nacional é uma que pode assumir valor especial e ocupar um lugar muito importante entre outros tipos de identidades.

Observado o processo de construção da identidade do ponto de vista do indivíduo e do ponto de vista da sociedade, deve-se ainda dizer que as teorias que o descrevem começaram a ser desenvolvidas dentro do paradigma sociológico de identidade (a segunda concepção de identidade, conforme a classificação de Hall). Segundo o paradigma sociológico, a identidade liga o individual e o social, o mundo “interior”, ou pessoal, e o mundo “exterior”, ou público. Nesse paradigma, a interiorização das identidades “oferecidas” ao indivíduo pela sociedade e a assunção dos significados e valores dessas identidades como seus próprios no processo de identificação “estabiliza tanto os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos reciprocamente mais unificados e predizíveis” (Hall, 2006, 12). Contudo, no mundo marcado pela globalização, ocorrem mudanças significativas, que, não destruindo os mecanismos de construção de identidade por completo, têm uma forte influência sobre o seu funcionamento e os seus componentes, a saber, a sociedade, o indivíduo, a identificação e consequentemente a identidade.

A transformação da sociedade torna a menos estável e fragmenta “as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais” (Hall 2006, 9). Por conseguinte, as posições de identidade oferecidas pela sociedade já não são tão unificadas como anteriormente. O indivíduo, antes definido por um núcleo interior ou centro essencial, também passa a ser fragmentado. O processo de identificação já não é feito uma vez para toda a vida, mas torna-se mais provisório e variável. Tudo isto resulta em identidades plurais e flutuantes. Contudo, a pluralidade e a fluidez da identidade pessoal nem sempre são reconhecidas, o que pode ter consequências graves. A questão de como as pessoas são e devem ser vistas é uma das questões-chave para o pensador indiano Amartya Sen:

Uma das questões centrais tem de ser como os seres humanos são vistos. Devem eles ser categorizados de acordo com tradições herdadas, particularmente a religião da comunidade em que nasceram, considerando-se essa identidade não escolhida como automaticamente mais importante do que outras afiliações, entre as quais as que se relacionam com a política, a profissão, a classe, o gênero, a língua, a literatura, os relacionamentos sociais, entre muitas outras? Ou devem ser compreendidos como pessoas com muitas afiliações e associações cujas propriedades devem ser eles próprios a escolher, assumindo a responsabilidade da escolha que advém da escolha ponderada? (2007, 197-198)

Refletindo sobre estas questões, Amartya Sen afirma que o mundo é frequentemente visto “não como um agrupamento de pessoas, mas como uma federação de religiões ou civilizações” (Sen 2015, 30) ou como um conjunto de culturas isoladas. O mundo é representado como algo dividido com base em algum critério (religião, civilização ou cultura), este critério sendo tomado como singular e dominante.

A visão do mundo como um conjunto de religiões, de civilizações ou de culturas separadas leva a redução de cada pessoa a uma única dimensão e não dá atenção às interações que durante séculos existiam entre as pessoas (pertencentes a religiões ou a civilizações diferentes) em vários campos, tais como o comércio, a arte, a ciência ou a literatura.

Tal visão do mundo produziria uma abordagem “solitarista” da identidade humana, segundo a qual cada pessoa é vista como membro apenas de uma coletividade determinada (definida, portanto, por um único critério, seja religião, civilização ou cultura). Esta coletividade dá à pessoa que é considerada um membro dela uma identidade que se compreende como a única importante e inevitável, e as demais identidades que a pessoa tem e preza são ignoradas ou consideradas insignificantes. A ilusão de destino quanto à identidade presumidamente singular e a imposição uma identidade supostamente única às pessoas fomentam a violência. Muitos conflitos no mundo nutrem-se da ilusão de uma identidade singular e predestinada que não tem outras alternativas.

Conforme Sen, a “divisão única [do mundo] é muito mais conflitiva do que o universo das classificações plurais e diversas que formam o mundo em que na realidade vivemos” (2015, 14). Favorecendo uma visão plural do mundo e da identidade, Sen afirma:

Pertencemos de facto a muitos grupos diferentes, de uma forma ou de outra, e cada um desses agrupamentos pode dar a uma pessoa uma identidade potencialmente importante. Talvez tenhamos de decidir se um determinado grupo ao qual pertencemos é ou não importante para nós. Aqui estão envolvidas duas práticas diferentes, embora inter-relacionadas: (1) decidir sobre quais são nossas identidades pertinentes e (2) ponderar a importância relativa dessas diferentes identidades. Ambas as tarefas requerem raciocínio e escolha. (2015, 42)

Ou seja: na vida real, cada pessoa simultaneamente pertence a vários grupos e se vê como um membro de cada um deles. A origem geográfica, a língua, os compromissos sociais, a classe, a profissão e o emprego, a política, os interesses nos domínios da ciência e da arte,

entre outros fatores, são o que torna uma pessoa um membro de vários grupos. Cada uma dessas coletividades, oferece às pessoas uma identidade específica. Nenhuma delas deve ser compreendida como tendo uma única identidade ou uma única categoria em que fossem encaixadas. Uma pessoa tem, ao mesmo tempo, várias afiliações e, por consequência, várias identidades (ou várias dimensões de uma identidade plural).

Além disso, como indica Sen, cada pessoa pode decidir sobre a importância relativa das suas diferentes afiliações e associações em qualquer contexto específico. Por isso, são fundamentais as responsabilidades de escolha e de raciocínio. Assim, Sen sublinha não só o carácter múltiplo da identidade pessoal, mas também a importância da escolha ponderada para a construção e a compreensão da identidade. Sen destaca dois aspetos da construção identitária, que implicam a escolha racional que uma pessoa faz. Em primeiro lugar, a pessoa tem de escolher os grupos aos quais se associa, e, por consequência, as posições identitárias que interioriza. Em segundo, a pessoa decide quais das suas identidades (ou dimensões da sua identidade) são mais relevantes e quais são menos relevantes, o que depende das circunstâncias nas quais a pessoa está envolvida.

Convém notar que mesmo que nem todas as posições identitárias sejam escolhidas por um ser humano, ele tem possibilidade de fazer escolhas quanto à importância relativa de cada uma das suas identidades, podendo estas escolhas variar em função do contexto. Como afirma Sen, “todos nós estamos constantemente fazendo escolhas, ao menos implicitamente, quanto a prioridades a serem incorporadas a nossas diferentes filiações e associações” (2015, 46), entre as quais estão aquelas da nacionalidade, da língua, da etnia, da visão política, da profissão, dos interesses científicos etc.

Como foi observado, Sen sublinha a importância da escolha para a construção identitária. Mas ao mesmo tempo ele aponta para o limite de tal escolha: “A existência de uma escolha evidentemente não indica que não haja restrições que limitem a escolha. Com efeito, escolhas são sempre feitas dentro dos limites do que parece viável” (2015, 24). Para ele, a liberdade de escolha não é ilimitada porque nem todas as identidades podem ser escolhidas. Outro fator que restringiria a escolha é que nem sempre as prioridades que as pessoas dão a uma ou outra dimensão da sua identidade são reconhecidas pelos outros. Como afirma Sen: “As restrições podem ser particularmente rigorosas ao definir-se o grau em que podemos persuadir os outros, em especial, a nos verem de uma forma diferente (ou mais diferente) daquela em que insistem nos ver” (2015, 47).



Sempre do ponto de vista de Sen, nós somos “diversamente diferentes” (Sen 2015, 11), ou seja, diferentes de várias maneiras e não de uma só. As nossas diferenças não residem apenas numa dimensão. Qualquer pessoa pertence a uma variedade de grupos, cada um dos quais lhe dá uma identidade, que pode ser importante dependendo do contexto. A compreensão de que uma pessoa tem simultaneamente várias afiliações e possui uma identidade plural permite estabelecer mais pontos em comum nas relações interpessoais em vez de construir barreiras intransponíveis entre as pessoas, o que é feito quando os seres humanos são classificados com base em um critério visto como único possível ou dominante. Os indivíduos de nacionalidades diferentes podem, por exemplo, ter ao mesmo tempo, uma posição política comum, o que pode uni-las em vez de as dividir.

Sublinhando a relevância da compreensão do carácter plural e múltiplo da identidade, Sen afirma: “A esperança de harmonia no mundo contemporâneo reside, em grande parte, em um entendimento mais claro das pluralidades da identidade humana e no reconhecimento de que elas se interconectam e atuam contra uma nítida separação ao longo de uma única linha solidificada impenetrável de divisão” (2015, 11).

Sen considera a divisão do mundo em religiões, civilizações ou culturas homogêneas, separadas e impenetráveis como uma visão perigosa e limitada. Para ele, as razões para tal divisão são insustentáveis. Primeiro, porque existem diferenças significativas dentro de cada das civilizações ou culturas. Segundo, porque não há barreiras impenetráveis entre estas comunidades e existem entre elas interações nos campos intelectual e material. E terceiro, porque a pertença a religiões, a civilizações ou a culturas não é a única que as pessoas têm.

#### **1.4 O entendimento de cultura e de contacto cultural**

O presente subcapítulo tem por objetivo observar os conceitos de cultura e de contacto cultural e apresentar os pontos teóricos relacionados com a influência dos contactos culturais sobre as identidades pessoais e culturais. Primeiramente, serão observadas as transformações principais no entendimento da cultura e as suas implicações para a compreensão dos contactos culturais e do carácter destes. A seguir, será focalizada a questão da influência dos contactos culturais sobre a mundividência pessoal e sobre as identidades pessoal e cultural.

Como o conceito de identidade, o conceito de cultura foi interpretado de maneiras diversas em épocas diferentes. Na época pré-moderna, a cultura foi compreendida no seu

vínculo estreito com a religião (o que será mais detalhadamente observado no subcapítulo 1.5). No mundo ocidental, o Cristianismo foi entendido como a única verdadeira fé, sendo as pessoas e os povos pertencentes a outras religiões representados ora como “infiéis”, opostos ao cristãos, ora como “gentios” e “bárbaros/selvagens”, privados de desenvolvimento. Pensava-se que para salvar os “gentios” e os “bárbaros” lhes devia ser transferida a fé cristã. Tal visão, que pode ser considerada como cristocêntrica, foi uma característica da expansão marítima e colonial portuguesa.

Na época do Iluminismo, o entendimento da cultura transformou-se significativamente. Na sequência da laicização da sociedade europeia no século XVIII, a cultura começou a ser entendida em termos de civilização em vez de religião. A cultura e a civilização foram associadas “às ideias de progresso, de evolução, de educação, de razão, que [estavam] no centro do pensamento da época” (Cuche 1999, 21). A ideia de civilização que pressupõe progresso intelectual, espiritual e material foi atribuída somente aos povos europeus, sendo os outros povos representados como “incivilizados”. Atribuía-se à palavra “cultura” o significado normativo, sendo a cultura europeia (baseada nessa ideia de civilização) compreendida como a “Cultura”, sendo as outras culturas inferiorizadas. A visão iluminista da cultura (ou, mais precisamente, da Cultura com “C” maiúscula) pode ser definida como etnocêntrica. A palavra etnocentrismo foi criada pelo sociólogo americano Willan G. Summer, que pela primeira vez a utilizou em 1906 em seu livro *Falkways*. Segundo a sua definição, “o etnocentrismo é o termo técnico para esta visão das coisas, segundo a qual o nosso próprio grupo é o centro de todas as coisas e todos os outros grupos são medidos e avaliados em relação a ele” (*apud*. Cuche 1999, 46).

É de observar que, mesmo que haja uma diferença significativa entre a concepção cristocêntrica pré-moderna (segundo a qual a Cultura é compreendida como a Religião) e a etnocêntrica iluminista (segundo a qual a Cultura é vinculada à Civilização), ambas têm alguns traços em comum. Ambas as concepções pressupõem a existência de um “centro” (o Cristianismo visto como a única verdadeira fé ou a Civilização atribuída só ao mundo ocidental), a partir do qual se olha e se avalia a diferença. Além disso, ambas as concepções tendem à hierarquização cultural.

Tudo isto trouxe as implicações para o entendimento e a prática dos contactos culturais. Era considerado que a Cultura (baseada na religião ou na civilização) podia ser transferida aos “incultos” ou “incivilizados” e que nisso consistia a missão dos cristãos ou dos europeus, compreendidos como os “civilizados”.

A primeira definição científica de cultura foi dada no século XIX, com a emergência da etnologia, cujo fim teria sido “dar uma resposta objetiva à velha questão da diversidade humana” (Cuche 1999, 33). A definição etnológica da cultura foi elaborada pelo antropólogo britânico Edward Burnett Tylor (1832-1917). Segundo esta definição: “Cultura e civilização, tomadas em seu sentido etnológico mais vasto, são um conjunto complexo que inclui o conhecimento, as crenças, a arte, a moral, o direito, os costumes e as outras capacidades ou hábitos humanos adquiridos pelo homem enquanto membro da sociedade” (*apud.* Cuche 1999, 35). Como é possível observar, esta definição pretende ser descritiva e não normativa, ou seja, “não se trata de dizer o que deve ser a cultura, mas de descrever o que ela é” (Godoy e Santos 2014, 20). No entendimento de Tylor, a palavra cultura é uma palavra neutra, que permite pensar toda a humanidade. Assim, a concepção de Tylor pode ser caracterizada como universalista, porque, para Tylor, como afirma Cuche, “a cultura é a expressão da totalidade da vida social do homem” (1999, 35).

Uma contribuição significativa para a compreensão da cultura foi feita pelo antropólogo Franz Boas (1858-1942) que desenvolveu a concepção do relativismo cultural. Antes de mais nada, Boas entendeu o relativismo cultural como um princípio metodológico, segundo o qual “a fim de escapar qualquer forma de etnocentrismo no estudo de uma cultura particular recomendava[-se] abordá-la sem *a priori*, sem aplicar suas próprias categorias para interpretá-la” (Cuche 1999, 44). Porém, Boas, entendeu o relativismo cultural não só como um princípio metodológico, mas também como uma concepção da cultura. Segundo esta concepção, cada cultura é específica, sendo “dotada de um “estilo” particular que se exprime através da língua, das crenças, dos costumes e da arte, mas não apenas desta maneira. Este estilo influi sobre o comportamento dos indivíduos” (Cuche 1999, 45). Assim, como Tylor, Boas dá à cultura uma definição descritiva, no entanto, ao contrário da concepção de Tylor, a concepção de Boas não é universalista. Se Tylor focaliza a cultura humana como uma totalidade, Boas considera que as culturas são muitas, sendo cada uma específica e diferente das outras. É de notar que Boas defende mais uma ideia decorrente do relativismo cultural: “um aspeto que poderia talvez ser um princípio ético que afirma a dignidade de cada cultura e exalta o respeito e a tolerância em relação a culturas diferentes” (Cuche 1999, 46).

Hoje em dia, a cultura é um dos conceitos mais complexos no âmbito das Ciências Sociais e das Humanidades. Este conceito continua a ser interpretado de maneiras diferentes, existindo, segundo alguns especialistas, mais de 500 definições da cultura (Markova 2001, 3).

No livro *Representation – Cultural Representations and Signifying Practices*, Stuart Hall propõe umas das definições possíveis deste conceito. Segundo a visão mais tradicional, a cultura é a soma das ideias mais significativas representadas nas melhores obras da literatura, da pintura, da música e da filosofia. Esta dimensão da cultura é compreendida como “alta”. Acrescenta-se e opõe-se a ela mais uma dimensão da cultura – a cultura popular, que envolve a música popular, a publicidade, o *design* etc. Da perspectiva da Antropologia, a cultura é vista como tudo o que torna específico e original o modo de vida de uma comunidade, um povo, uma nação. Do ponto de vista socio-antropológico, a cultura engloba os valores comuns de um grupo ou da sociedade. Estas e várias outras definições focalizam os traços diferentes da cultura.

Contudo, como defende Hall (1997b, 27), uma mudança radical na compreensão da cultura ocorreu como consequência da assim chamada “virada cultural”, que teve lugar nas Ciências Sociais e nas Humanidades na segunda metade do século XX. Hall liga a emergência da “virada cultural” com uma revolução de atitudes em relação à linguagem. Du Gay sustenta que, no âmbito dessa revolução, “a relação entre a linguagem e os objetos descritos por ela tem sido radicalmente revista. A linguagem passou a ter um papel mais importante. Teóricos de diversos campos [...] têm declarado que a linguagem constitui os factos e não apenas os relata” (*apud.* Hall 1997b, 28). Ou seja, formou-se uma visão segundo a qual a linguagem não descreve simplesmente objetos que existem na realidade, mas é através da linguagem que o significado é atribuído aos objetos que se encontram dentro dos sistemas de classificação. Essa nova compreensão de linguagem e de significado teve, para du Gay, consequências profundas, porque “pressuposições tomadas como dadas em relação à natureza e à essência fixa das coisas estão imediatamente sujeitas à discussão, em qualquer sentido definitivo ou absoluto, se aceitarmos que o significado de qualquer objeto reside não no objeto em si, mas é produto da forma como esse objeto é socialmente construído através da linguagem e da representação” (*apud.* Hall 1997b, 28). Desse modo, chegou-se à ideia de que o significado não surge dos objetos em si, mas é construído por meio de linguagem e de representação.

Como indica Hall, “a virada cultural” é estreitamente ligada a essa atitude acerca de significado e de linguagem, porque “a cultura não é nada mais do que a soma de diferentes sistemas de classificação e diferentes formações discursivas aos quais a língua recorre a fim de dar significado às coisas” (1997b, 29).

Para esse autor, tal compreensão de cultura permite encontrar uma dimensão cultural em várias práticas sociais (inclusive as económicas e as políticas) por todas elas dependerem do significado. Como explica o pensador, “o termo [cultura] está sendo aplicado às práticas e

instituições, que manifestamente não são parte da ‘esfera cultural’, no sentido tradicional da palavra. De acordo com este enfoque, todas as práticas sociais, na medida em que sejam relevantes para o significado ou requeiram significado para funcionarem, têm uma dimensão cultural” (Hall 1997b, 32). Sendo assim, a cultura permeia toda a sociedade e pode ser considerada um elemento que tem “um papel constitutivo e determinado na compreensão e na análise de todas as instituições e relações sociais” (*ibid.*, 30).

Desse modo, o conceito de cultura foi ampliado e começou a ser aplicado a toda a sociedade, sendo destacada então a importância da cultura na vida social. Mais uma consequência importante da “virada cultural” é o facto de a cultura ter deixado de ser entendida como um conjunto de *objetos ou de obras* passado a ser compreendida como um *processo*, um conjunto de *práticas*.

Como já foi mencionado, a “virada cultural” levou ao desenvolvimento da visão, segundo a qual os objetos *per se* não têm significados que sejam únicos e fixos, mas que são as pessoas que através da linguagem atribuem significados aos objetos, utilizando-os e representando-os de um dado modo. Esta ideia também é importante para o entendimento novo da cultura, porque, se o significado dos objetos não é fixo e é construído através da linguagem e da cultura, as culturas diferentes podem atribuir significados diferentes aos mesmos objetos do mundo. Como afirma Hall (1997a, 4), “*Members of the same culture must share sets of concepts, images, ideas, which enable them to think and feel about the world in a roughly the same ways and can express themselves, their thoughts and feelings about the world in ways which will be understood by each other*”.

Não se esquecendo da heterogeneidade interna que caracteriza as culturas, é possível dizer que pertencer a uma mesma cultura significa ter aproximadamente as mesmas ideias e sentimentos acerca dos objetos e das pessoas. Estas ideias e sentimentos constituem um “mapa conceitual” (Hall 1997a, 18) de uma cultura. Além disso, as pessoas pertencentes à mesma cultura, para serem capazes de exprimir e comunicar umas às outras as ideias e os sentimentos, devem dominar uma língua comum (o termo “língua” aqui é empregue não no seu sentido estrito, como, por exemplo, a língua portuguesa, a língua russa, a língua inglesa, mas num sentido mais amplo de sistema de representação) e um mesmo “código cultural”, que liga os conceitos do “mapa conceitual” aos signos do sistema de representação. Os “códigos culturais” são muito variados, sendo alguns deles significativamente diferentes dos outros. Contudo, as culturas não são homogéneas e não existem separadamente, como se fossem ilhas isoladas, mas, pelo contrário, elas desenvolvem-se, relacionando-se umas com as outras.

Como indica Hall, “as culturas sempre se recusaram a ser perfeitamente encurraladas dentro das fronteiras nacionais” (2003, 35-36). A globalização, que pode ser considerada como uma das características principais do mundo contemporâneo, levou à intensificação dessa tendência, aumentando a diversidade cultural dentro das sociedades, por um lado, e as ligações entre as sociedades e entre os lugares fixos do globo, por outro.

Ainda de acordo com Hall, “nossas sociedades são compostas não de um, mas de vários povos. Suas origens não são únicas, mas diversas” (2003, 30). Promovendo a formação de sociedades marcadas pela heterogeneidade e pela diversidade cultural, a globalização tem impacto sobre as relações entre culturas e sobre a construção das identidades, tornando estas multifacetadas.

Proporcionados pela globalização, os movimentos demográficos (viagens, nomadismo, migrações e diásporas) proporcionam os contactos e as interações entre pessoas pertencentes a culturas diferentes e influem na construção das identidades culturais e pessoais. Como indica Sen, “contactos e interações globais puseram práticas diversas de diferentes culturas umas ao lado de outras” (2015, 159). O mesmo pensador acrescenta: “os contactos culturais estão atualmente levando a um tal hibridismo que fica difícil identificar qualquer cultura local como sendo autenticamente indígena, com uma qualidade atemporal” (Sen 2015, 163).

O movimento dos grupos e das pessoas, ocasional ou constante, por opção ou por imposição, leva à transformação não só das identidades culturais, mas também das identidades pessoais. Explica Hall que “na situação da diáspora, as identidades se tornam múltiplas” (2003, 27). Isto ocorre porque “os locais de origem” deixam de ser a “única fonte da identificação” (*loc.cit*) das pessoas, vindo as identidades destas a serem construídas em mais de um contexto social e cultural.

A viagem, sendo uma experiência menos traumática se comparada com a migração forçada ou a diáspora, permite que o viajante se aproxime de outras culturas, o que cria uma possibilidade de conhecer melhor o mundo, o “Outro” e a si mesmo, de desvendar os preconceitos e de questionar alguns aspetos da própria cultura e da própria identidade. Além disso, a viagem faz o viajante sentir-se “estrangeiro”, colocando-o temporariamente na posição do “Outro”. A viagem permite “experimentar, ainda que de forma limitada, as delícias e as inseguranças da instabilidade e da precariedade da identidade” (Tadeu da Silva 2009, 61).

Já os movimentos migratórios e as diásporas colocam em contacto culturas diferentes e favorecem os processos de hibridização, de sincretismo e de criouliização, que transformam, deslocam e desestabilizam as identidades originais, sejam estas culturais ou pessoais.

Mas convém voltar agora à metáfora do “mosaico de identidade” do subcapítulo anterior e observar como esse “mosaico” pode ser transformado, quando transferido de um contexto para o outro.

Durante a transportação e a recomposição no contexto novo, alguns elementos do mosaico podem ser deslocados do seu lugar original e outros podem ser perdidos. Além disso, podem ser adicionados ao mosaico elementos novos. Devido a tudo isso, alteram-se não só o conjunto dos elementos constitutivos do mosaico original e a disposição deles, mas também o desenho que eles formam. Pode, assim, nascer uma obra híbrida, que não se reduz à soma dos elementos originais e os adicionados, mas algo qualitativamente novo.

Mudanças semelhantes podem ocorrer quanto à identidade. Como resultado do deslocamento para o novo contexto cultural, alguns aspetos da identidade podem ser obscurecidos, enquanto outros, considerados antes menos importantes, podem ser colocados em primeiro plano. Alguns aspetos da identidade podem ser perdidos ou deixados para trás, enquanto novos podem ser adquiridos. Tudo isto cria a possibilidade de construção de identidades híbridas. “O processo de hibridização confunde a suposta pureza e insolubilidade dos grupos que se reúnem sob as diferentes identidades nacionais, raciais ou étnicas. A identidade que se forma por meio do hibridismo não é mais integralmente nenhuma das identidades originais, embora guarde traços delas” (Tadeu da Silva 2009, 60).

O grau das mudanças no mosaico transferido de um contexto para o outro dependerá de vários fatores, tais como: as condições, o carácter e a duração da viagem de um contexto para o outro; a distância entre os dois contextos; o tempo da permanência no lugar novo; a possibilidade ou a impossibilidade do regresso para o contexto original.

Por exemplo, na situação em que o mosaico é transferido com cuidado para o contexto novo só para lá ser exposto durante alguns dias ou semanas e depois ser trazido de volta para o contexto original, nenhum elemento pode ser adicionado à obra, que apenas será observada pelos representantes da outra cultura. Em função da distância cultural entre os dois contextos, o mosaico pode ser aceite e apreciado no contexto novo ou não. Além disso, no novo contexto cultural, o mosaico pode ser interpretado de uma maneira nova e ao desenho dele pode ser atribuído um significado diferente do original.

Outras consequências resultam da situação em que o mosaico é transferido para um contexto geográfica- e culturalmente longínquo, sendo decomposto e depois recomposto no lugar novo, onde vai permanecer durante muito tempo, sem regresso previsto. Neste caso, a transferência do mosaico, a sua reconstrução e reinterpretação levam ao nascimento de uma obra híbrida, qualitativamente nova.

O grau de transformação da identidade também varia, dependendo das condições e do carácter da deslocação; das diferenças espaciais, sociais e culturais entre o contexto de origem e o contexto de chegada; o tempo que o indivíduo ou o grupo passa ou é obrigado a passar no lugar novo e a possibilidade/impossibilidade do regresso, entre outros fatores.

Uma viagem breve de turista pode deixar poucas (ou nenhuma) marcas na identidade dele, enquanto a migração e a diáspora proporcionam a criação de identidades híbridas, que não se reduzem apenas à soma dos elementos originais e adquiridos. Em qualquer caso, no novo contexto cultural, o “mosaico de identidade” é visto sob outra perspetiva, diferente daquela sob a qual era visto no contexto original.

### **1.5 Identidade e contacto cultural na obra de José Eduardo Agualusa**

As questões de identidade e de contacto cultural, sendo atuais no mundo contemporâneo e tendo relevância pessoal para José Eduardo Agualusa, ocupam um lugar de destaque na obra do escritor. “A sua obra carrega experiências das suas constantes viagens e sua perspetiva sociocultural” (Araújo 2013,16). A seguir propõe-se examinar a perspetiva do escritor e o modo como o seu pensamento sobre a identidade e as relações interculturais se manifesta na sua obra, inclusive no romance *A Rainha Ginga*.

Refletindo sobre o carácter da identidade, Agualusa não discorda do facto de que a identidade “está na biologia” e diz que ela está “nas [nossas] escolhas. Nos caminhos que percorremos. A identidade constrói-se caminhando” (Agualusa 2007).

Esta reflexão revela muito sobre a visão de identidade que o escritor tem. Primeiro, ela permite categorizar a perspetiva de Agualusa como não-essencialista, porque, de acordo com o escritor, a identidade não é inata ou predestinada, ela não está “na biologia”, mas sim constrói-se ao longo do percurso que uma pessoa faz durante a sua vida. Segundo, a sua visão de identidade como algo dinâmico, algo que está num processo contínuo de construção e transfiguração, aponta para o carácter mutável e transitório da identidade. Do ponto de vista de Agualusa, a identidade não é uma constante, algo que não seja alterado. Pelo contrário, a



identidade seria mutável e fluida. Terceiro, dizendo que a identidade está “nos caminhos que percorremos”, Agualusa liga a identidade com a ideia de viagem, sublinhando a importância que viagem tem no processo da construção identitária. A viagem aqui pode ser compreendida literalmente: como deslocamento espacial e ao mesmo tempo em sentido metafórico, pressupondo os caminhos que uma pessoa percorre durante a vida.

O tema da viagem (*lato sensu*) é muito significativo para Agualusa. Uma viagem pressupõe uma deslocação rumo ao novo, ao distante e implica o encontro com o Outro, com o desconhecido, que, por força da viagem, se torna mais próximo e de certa maneira mais compreensível. Sendo proporcionado pela viagem, o contacto com o Outro alarga os horizontes do conhecimento, sendo capaz de desvendar os estereótipos e os preconceitos e fazer o viajante colocar em questão alguns valores idealizados. Os deslocamentos no espaço promovem os contactos e as interações entre as pessoas, pertencentes a várias culturas, várias nações, vários grupos sociais etc., o que cria, como já foi dito, condições para a formação das identidades híbridas, sejam elas culturais ou pessoais.

Um viajante que chega a um lugar novo é, por um lado, o “centro” a partir do qual se olha a diferença. Por outro lado, ele próprio é um Outro aos olhos das pessoas que vivem no lugar onde ele chegou. A viagem permite se sentir “o Outro” e questionar a sua identidade.

Alem disso, a própria viagem, pode ser “tomada como metáfora do carácter necessariamente móvel da identidade” (Tadeu da Silva 2009, 60). Segundo esta visão, a identidade não é algo petrificado, mas sim tem o carácter fluido e múltiplo e está num processo contínuo de construção. Este processo é uma viagem que cada um faz percorrendo os caminhos da própria vida, caminhos que inevitavelmente se cruzam com os caminhos das vidas dos Outros.

Tudo isto aproxima a perspectiva de Agualusa da conceção pós-moderna de identidade (a terceira das conceções distinguidas por Hall (2006)), segundo a qual a identidade é vista como múltipla, inconstante e sujeita às transformações.

Além disso, afirmando que a identidade se encontra “nas escolhas”, Agualusa destaca a importância da participação ativa do indivíduo no processo da construção identitária, o que se conforma com o pensamento de Sen (2015), que realça a importância da escolha consciente para a construção da identidade. Ademais, essa visão do escritor angolano também entra em consonância com teoria da construção identitária elaborada por Woodward (2004), segundo a qual a construção da identidade requer também um elemento de escolha. Contudo, como

sublinha Woodward (2004), a identidade não só é construída com base nas escolhas pessoais, mas também é moldada pelas estruturas sociais, como género, classe social, raça, etnia, nação.

Falando sobre estas estruturas que determinam o lado social da identidade, o escritor afirma que “cor, nacionalidade, estatuto... tudo é fluido” (Aqualusa 2014c). Para Aqualusa, as várias dimensões da identidade, moldadas pelas estruturas sociais, não são constantes: têm um carácter transitório, o que também permite enquadrar a visão do autor no paradigma pós-moderno da identidade.

A abordagem pós-moderna da identidade adquire uma atualidade especial no romance *A Rainha Ginga*, o que se torna explícito se fizer um paralelo entre a modernidade tardia (o tempo de quando se formou a conceção pós-moderna de identidade e de quando foi escrito o romance) e a época representada na obra. Uma das características marcantes da modernidade tardia que levou à mudança da conceptualização de identidade e do carácter das próprias identidade pessoais e culturais é a globalização. A globalização “cobre o conjunto dos fenómenos, quer sejam económicos, políticos, culturais ou tecnológicos, conduzindo a uma integração crescente de espaços e de homens à escala mundial” (Allemand e Borbalan 2005, 5). Sob a influência da globalização, ocorre uma “compressão do tempo e espaço”, isto é, as distâncias podem ser superadas mais rapidamente e por isso parecem mais curtas, transformando o mundo numa “aldeia global” (metáfora introduzida pelo filósofo canadiano Herbert Marshall McLuhan (1964)), o que provoca aumento de contactos entre pessoas de várias culturas e leva ao surgimento de identidades híbridas. Como afirma Hall,

a globalização vem ativamente desenredando e subvertendo cada vez mais [os] modelos culturais herdados essencializantes e homogeneizantes, desfazendo os limites. [...] As identidades concebidas como estabelecidas e estáveis, estão naufragando nos rochedos de uma diferenciação que prolifera. Por todo o globo, os processos das chamadas migrações livres e forçadas estão mudando de composição, diversificando as culturas e pluralizando as identidades culturais [...]. (Hall 2003, 44-45)

Atualmente, com o desenvolvimento das tecnologias, dos transportes e dos meios de comunicação, inclusive a internet, a globalização atinge os maiores alcance e ritmo na História. Contudo, os processos da globalização iniciaram muito antes da segunda metade do século XX. Segundo João Paulo Oliveira e Costa e Teresa Lacerda, “o processo que conduziu

ao atual estado de globalização se iniciou quando a Europa, a África, a Ásia e a América começaram a relacionar-se simultaneamente, através de um processo desencadeado pelos Portugueses” (2007, 28). A expansão marítima iniciada pelos portugueses que, desbravando o oceano Atlântico (o “Mar Tenebroso”) levantaram o último obstáculo à circulação das pessoas pelo globo, ligou entre si vários continentes e proporcionou contactos entre as civilizações diferentes. Os efeitos dos avanços portugueses na navegação são comparáveis aos processos que resultam da aplicação das novas tecnologias nas áreas de transportes e da comunicação hoje em dia, inclusive os que causam a mudança do carácter das identidades, tornando-as híbridas e mais flexíveis. O Império Português pode ser concebido como um antepassado da “aldeia global” na qual o mundo se transformou nos nossos dias.

Como indica Mary Louise Pratt, as tendências globalizantes da época da colonização proporcionaram a formação de “zonas de contacto”, ou seja, de ambientes, marcados pela “co-presença espacial e temporal dos sujeitos anteriormente isolados por disjunturas geográficas e históricas [...] cujas trajetórias agora se cruzam.” (*apud.* Hall 2003, 35)

Ligada à expansão marítima, a colonização “compreendida em seu contexto global e transcultural reconfigurou o terreno de tal maneira que, desde então, a própria ideia de um mundo composto por identidades isoladas, por culturas e economias separadas e autossuficientes tem tido a ceder a uma variedade de paradigmas destinados a captar essas formas distintas e afins de relacionamento, interconexão e descontinuidade” (Hall 2006, 117).

Assim, as tendências globalizantes, proporcionadas pela expansão marítima e colonial portuguesa, levaram ao aumento do intercâmbio cultural e à formação de identidades pessoais e culturais híbridas. Contudo, não deve ser esquecido que “numa formação sincrética os elementos diferentes [não] estabelecem uma relação de igualdade uns com os outros. Estes são sempre inscritos diferentemente pelas relações de poder – sobretudo pelas relações de dependência e subordinação sustentadas pelo próprio colonialismo” (Hall 2003, 34).

É o contexto do Império Português, ou mais precisamente, do triângulo Portugal – Angola – Brasil que é recriado no romance histórico *A Rainha Ginga*, cujo enredo é situado no século XVII. Naquela fase da expansão marítima, que foi caracterizada por um grau maior de interculturalidade, os portugueses perderam as posições ligadas às redes do comércio marítimo, conquistadas por seus rivais, mas mantiveram o domínio territorial nas suas colónias.

Naquele tempo, sob a influência das primeiras tendências globalizantes, aumentaram-se as trocas interculturais. Além disso, mesmo que a conceptualização da identidade fosse diferente no século XVII (quando começou a se formar a visão definida por Hall (2006) como a visão iluminista da identidade) as identidades, sob a influência de globalização, em alguns contextos espaço-culturais, já adquiriam um carácter híbrido e menos estável.

Considerando tudo acima dito, é possível destacar duas razões principais pelas quais se estabelece um diálogo entre o paradigma pós-moderno da identidade e a obra de Agualusa. Primeiro, qualquer obra literária tem uma ligação com o momento em que se a escreve. O romance *A Rainha Ginga* de Agualusa, um autor contemporâneo, é escrito na modernidade tardia, em que as questões de identidade, bem como as de contacto cultural, têm uma relevância especial e são vistas da perspectiva pós-moderna. Segundo, no contexto espacial, temporal e cultural recriado no romance, identidades que se revelam como construídas num passado histórico já adquirem o carácter instável e descentrado.

Contudo, não deve ser esquecido o facto de que o contexto retratado no romance *A Rainha Ginga* é diferente do contexto do mundo contemporâneo. Na época reconstruída pelo escritor, as tendências globalizantes ainda não tinham o alcance e o ritmo que têm hoje. No século XVII, as estruturas sociais, que, conforme Woodward (2004), condicionam as vidas das pessoas e moldam as suas identidades, eram mais rígidas, o que diminuía a liberdade de escolha pessoal. Uma atenção especial deverá então ser dada a tais estruturas como “a raça”, a etnia e a nação.

Na sociedade retratada no romance *A Rainha Ginga*, a diferenciação dos sujeitos feita com base no entendimento da “raça” e da etnia levava à criação de um sistema social caracterizado por um grau muito elevado de desigualdade. As crenças erróneas da existência de “raças” ou etnias “superiores” e “inferiores” foram utilizadas para justificar a discriminação, e práticas violentas como o tráfico negreiro, a escravidão e a perseguição étnica. As identidades que Woodward (2004) define como “racializadas” e “eticizadas”, sendo criadas pela sociedade, serviam para determinar as posições sociais das pessoas, limitando as oportunidades daquelas que pertenciam a certas “raças” ou etnias. Contudo, mesmo que as barreiras criadas com base nas ideias de desigualdade entre elas fossem muito grandes, as relações sociais sempre eram mais complexas. Demonstrando isso no romance histórico *A Rainha Ginga*, Agualusa recria um contexto no qual identidades “racializadas” e “eticizadas” influenciaram fortemente as vidas das pessoas, e mesmo assim, não constituíam as suas únicas identidades.

Além disso, o próprio escritor demonstra que o conceito de “raça” é uma construção social e não uma realidade natural. Por exemplo, Francisco José da Santa Cruz, o narrador do romance *A Rainha Ginga*, diz: “Nos sertões de Angola, como acontece nos do Brasil, qualquer homem que fala português, tenha recebido as águas de batismo e possua a fortuna ou merecimento, pode ser tomado como branco. Conheci muitos brancos de pele preta” (Aqualusa 2014, 32).

Isto é, no contexto histórico e social, representado no romance a pertença a uma “raça” pode ser definida não pelos traços físicos, mas pelas características culturais (língua e religião) e económicas (riqueza) ou pelos méritos pessoais. Tudo isso são as qualidades adquiridas ou alcançadas durante a vida social e não biológicas.

Refletindo agora sobre a nacionalidade como uma das dimensões da identidade, é necessário ter em consideração que, segundo Anderson, a nação é um conceito moderno, que se formou no século XVIII. Antes disto, existiam outros tipos de “comunidades imaginadas”, a saber, a “comunidade religiosa” e o “reino dinástico” (2013, 39).

No contexto representado no romance *A Rainha Ginga* (século XVII), são com essas comunidades que as pessoas se identificam ou são identificadas. Elas vêm-se ou são vistas antes de mais nada como “cristãos”, “mouros” ou “gentios” e não como “portugueses”, “angolanos” ou “brasileiros”, porque as nações mencionadas ainda não tinham sido formadas. Alias, numa entrevista, Aqualusa sublinha que “a rainha Ginga não é angolana. Ela atuou no espaço geográfico onde, hoje, se situa Angola, mas que, então, não existia... A rainha Ginga não lutou por uma ideia de Angola. Pelo contrário: se ela tivesse triunfado, não teria existido Angola como hoje a conhecemos” (Aqualusa 2014c).

Convém dizer que as comunidades imaginadas religiosas e os reinos dinásticos não somente precederam as nações, mas também foram diferentes delas pela sua natureza. A transição de comunidades religiosas e de reinos dinásticos a nações ocorreu devido à alteração da mundividência e à mudança da compreensão do tempo-espaço. Para compreender melhor a natureza das comunidades imaginadas que existiam antes das nações, é preciso ter em consideração que ao contrário das nações modernas que, sendo limitadas, têm as fronteiras estabelecidas as comunidades religiosas e os reinos dinásticos foram definidos não pelas fronteiras, mas sim pelos seus centros: pelas cidades sagradas ou pelas capitais, onde viviam os monarcas. Esta característica das comunidades imaginadas, que antecede as nações é retratada no romance *A Rainha Ginga*. Assim, por exemplo, Cipriano, uma das personagens do romance, diz que os sertões africanos são “tão longe de Roma quanto de Meca” (Aqualusa 2014, 37), isto é, define a comunidade cristã e a muçulmana a partir dos seus centros.

Já no que diz respeito ao contacto cultural, José Eduardo Agualusa recria o contexto no qual as culturas abordadas foram hierarquizadas, sendo umas consideradas melhores e mais importantes do que as outras, que foram inferiorizadas. No contexto da expansão marítima (séculos XV-XVIII), a cultura portuguesa (baseada no Cristianismo) era vista como a cultura dominante e dominadora, que devia ser transferida aos outros povos, considerados “incultos” ou “incivilizados”.

Para compreender melhor a perspetiva sob a qual o contacto cultural se dava naquele contexto, convém começar pela etimologia da palavra “cultura”. Sendo as palavras abstratas, como acredita Jaynes, “moedas antigas cujas imagens concretas se vão desgastando com o uso na apressada conversa do dia-a-dia” (*apud.* Amaral 2011, 439), a sua etimologia pode lançar uma luz sobre os seus significados e levar a uma compreensão mais completa dos conceitos, para os quais estas palavras remetem.

A palavra “cultura” tem origem latina e provém do verbo “colĕre”, que significava “cultivar”, “respeitar”, “vigiar por”, “habitar (as terras)” (Ferreira 2003, 250). São provenientes do mesmo verbo as palavras “cultus” (*ibid.*, 334) e “colonus” (*ibid.*, 251). Assim, a palavra “cultura” tem a mesma raiz que “cultus” (que em português foi transformado em “culto”), o que revela a ligação entre a cultura e a religião, sendo a religião um dos motores principais da cultura. Ao mesmo tempo, a palavra “cultura” tem raiz comum com “colonus” (“colono” em português, tendo dado ainda origem a “colonialismo”), o que indica a ligação entre a cultura e a dominação. A mesma ligação torna-se explícita se se olhar para a significação do verbo “colĕre” que é “cultivar ou habitar as terras”, o que pressupõe uma *dominação* da natureza.

As ligações entre a cultura e a religião e entre a cultura e a dominação, bem como a oposição cultura-natureza, são importantes para compreender como se dava o contacto cultural na época retratada no romance *A Rainha Ginga*.

Como já foi notado no subcapítulo 1.4, na época da primeira modernidade, na qual se encaixa o momento histórico do livro, a cultura era concebida antes de mais nada como determinada pela religião. Uma das justificações da expansão marítima foi a necessidade de disseminação da fé cristã. Os Outros foram representados como infiéis (mourões), opostos aos cristãos; como gentios (pagãos), que para serem salvos deviam ser convertidos ao Cristianismo; ou como homens selvagens, encarados também como devendo receber a fé cristã.

No contexto da expansão marítima e colonial portuguesa, a visão cristocêntrica dava como adquirido que as culturas dos povos não-cristãos eram inferiores. Assim, por exemplo, pensava-se que os povos indígenas, com os quais os portugueses contactaram, não tinham “fé, nem lei, nem rei” (Gândavo 1576, 34). A representação dos povos não-cristãos como “selvagens” que permanecem no estado natural vinha da oposição cultura-natureza e da ideia de que a natureza pode ser dominada. A transmissão da fé cristã e da língua portuguesa (entendidas como na base da cultura de Portugal) aos povos “selvagens” implicava a dominação desses povos.

Em consonância com o paradigma pós-moderno, Agualusa questiona o conceito de civilização e refuta a ideia da hierarquização das culturas. Valorizando o diálogo intercultural (cf. Anexo, 137) em toda a sua obra, o autor frequentemente focaliza os locais da convergência e da interação das pessoas pertencentes a várias culturas. Nos seus romances e contos, o autor demonstra que as influências interculturais têm um carácter recíproco, embora desigual, e que nenhuma cultura é “pura”, isolada ou imutável. Ressaltando a heterogeneidade dos grupos culturais e as relações existentes entre elas, Agualusa demonstra, o perigo da divisão do mundo e das pessoas segundo um critério único, baseado na religião, na cultura ou na etnia. O escritor representa as consequências graves de tal divisão, quer a nível interpessoal, quer a nível social. Todos esses aspetos permitem estabelecer um diálogo entre a sua obra, nomeadamente o romance *A Rainha Ginga*, e o pensamento de Hall (2003) e Sen (2015).

A importância que o escritor angolano atribui às questões da identidade, da diferença, das relações interculturais e da hibridização, abordando-as nos seus romances e contos, permite uma leitura e uma análise da sua obra sob a perspetiva dos Estudos Culturais. É de notar que hoje em dia a obra de Agualusa é estudada por vários especialistas dos países de expressão portuguesa, sobretudo do Brasil e de Portugal. São dedicados à obra do escritor múltiplos trabalhos científicos entre livros, teses de Doutoramento, dissertações de Mestrado e de Licenciatura, relatórios, ensaios, artigos e recensões.

Na maioria dos trabalhos científicos que estiveram ao meu alcance analisam-se obras como *A Nação Crioula* (1998), *O Vendedor de Passados* (2004) e *Teoria Geral do Esquecimento* (2012), nas quais são patentes os temas da identidade, da diferença e das relações entre as pessoas pertencentes a culturas diferentes, se revestem da relevância especial.

Para o presente trabalho, merece uma atenção especial o livro *Reescritura epistolar: o Atlântico negro de Agualusa, em Nação Crioula: a correspondência secreta de Fradique Mendes*, escrito por Eliana Pereira de Carvalho. Este livro “investiga a reescritura do romance epistolar do escritor português [Eça de Queirós], sob a orientação dos Estudos Culturais” (Carvalho 2014, contracapa), traçando um paralelo entre o romance *Nação Crioula* e “a ideia de Atlântico Negro, de Paul Gilroy, que tem por base a diáspora africana durante a colonização europeia.” A consonância existente entre a obra de Agualusa e a teoria do Atlântico Negro, desenvolvida por Gilroy, manifesta-se não só no romance *Nação Crioula*, mas também em outras obras do escritor angolano, inclusive *A Rainha Ginga*. Os paralelos que é possível traçar entre o romance *A Rainha Ginga* e a teoria de Atlântico Negro serão observados nesta dissertação.

Entre os estudos científicos dedicados às obras de Agualusa, deve também ser destacada a dissertação de Mestrado *Dois olhares sobre a alteridade: o Outro em A correspondência de Fradique Mendes, de Eça de Queirós, e Nação crioula, de José Eduardo Agualusa*, elaborada por Eva Maria Afonso Moreira da Cruz Dinis na Universidade de Lisboa. A dissertação referida focaliza “as obras *A Correspondência de Fradique Mendes*, de Eça de Queirós, e *Nação Crioula*, de José Eduardo Agualusa, e o modo como as personagens principais destas obras, ambos versões diferentes de um Eu que é também um Outro, participam em diferentes contextos culturais e o modo como as suas identidades são mutáveis e adaptáveis” (Dinis 2009, 3). Este estudo que analisa as questões da alteridade e da identidade no romance *Nação Crioula* é relevante para a presente dissertação, já que se prosseguirá na análise dessas questões em *A Rainha Ginga*.

Sendo *A Rainha Ginga* (2014) um romance mais recente em comparação com as outras obras do escritor, só há muito pouco ele começou a ser estudado, inclusive sob a perspectiva dos Estudos Culturais. Os trabalhos científicos dedicados a ele que pude localizar, não são, portanto, numerosos. Entre os trabalhos dedicados ao romance *A Rainha Ginga*, merecem destaque o artigo “A Rainha Ginga de Agualusa: uma narrativa da resistência feminina” de Maria do Desterro da Silva Oliveira e de Algemira de Macêdo Mendes (2016) e a recensão “A rainha Ginga e de como os africanos inventaram o mundo” de Laura Pinto Minuzzi (2016).

O primeiro dos estudos referidos focaliza as relações de gênero e a sua representação no romance de Agualusa, visando “demonstrar como se deu à resistência da líder angolana [a rainha Ginga], pois, ao assumir o título de rainha do Ndongo e da Matamba, ela adota uma



identidade masculinizada, provavelmente como forma de impor respeito perante os súditos” (Oliveira e Mendes 2017, 136). Assim, o estudo examina também a identidade pessoal da rainha Ginga. O segundo estudo apresenta uma leitura da obra que focaliza as personagens principais do romance e a representação dos acontecimentos históricos retratados nele. Minuzzi define o narrador do romance como um homem que tem um “caráter múltiplo”, sendo privado de uma identidade “bem delineada”, e que “não permanece o mesmo ao longo da história” (2015, 200). Examinando a personagem da rainha Ginga, a autora destaca a “identidade complexa da rainha – africana, mas convertida; mulher, mas soberana, mas guerreira, mas política, mas homem” (2015, 202), assim realçando o carácter contraditório da identidade pessoal da rainha. As reflexões de Minuzzi, que apontam para a multiplicidade, a fluidez e a complexidade das identidades das personagens do romance são uma contribuição significativa para a análise da questão identitária em *A Rainha Ginga*. Além disso, Minuzzi sublinha a heterogeneidade dos grupos culturais que participaram nos acontecimentos históricos retratados no romance, e afirma que “[na História] nada é tão simples e nítido como muitas vezes pensamos” (2015, 201).

## **Resumo do Capítulo I**

O primeiro capítulo da presente dissertação teve por objetivo examinar o papel da literatura na construção e transmissão de saberes e observar algumas das principais teorias da identidade, da cultura e do contacto cultural, que servirão de base para a análise do romance *A Rainha Ginga* de José Eduardo Agualusa.

No subcapítulo 1.1, foi abordada a importância da literatura para a construção e a disseminação dos conhecimentos. Foi observado que o texto literário (em particular o texto narrativo) é um organizador dos conhecimentos e um veículo poderoso dos saberes. Apelando, ao mesmo tempo, ao pensamento e à sensibilidade dos leitores e dando-lhes exemplos concretos, o texto literário esclarece as mensagens complexas e transmite os saberes, que assumem uma importância especial para os leitores. Além disso, o contacto com o texto literário proporciona a experiência de se colocar no lugar do Outro e de ver o mundo a partir de perspetivas diferentes.

No subcapítulo 1.2, foi observada a evolução da conceptualização da identidade pessoal. Segundo Stuart Hall (2006), cuja teoria da identidade foi escolhida como base para a presente dissertação, essa evolução passou por três paradigmas principais: o iluminista, o sociológico e o pós-moderno. Conforme o primeiro paradigma, o indivíduo era compreendido

como um “sujeito racional” autossuficiente, e era definido por um núcleo essencial ou pelo seu “eu real”, que permanecia o mesmo da nascença à morte. Do ponto de vista sociológico, via-se a identidade como a ligação entre o “interior” (ou pessoal) e o “exterior” (ou social), que tornava o indivíduo e a sociedade mutuamente mais compreensíveis e predizíveis. Na perspectiva pós-moderna, o indivíduo e a sociedade deixaram de ser vistos como estáveis e a identidade começou a ser compreendida como fluida, múltipla e continuamente aberta às mudanças, estando sempre num processo de construção e de transformação.

O subcapítulo 1.3. focalizou o processo da construção da identidade. Foi escolhida como base de reflexão a teoria de Kathryn Woodward (2004 e 2009), segundo a qual a identidade é uma construção complexa, cuja formação depende de processos psíquicos, de representações simbólicas e da organização social, sendo as diversas dimensões da identidade definidas e moldadas pelas estruturas sociais, tais como género, classe, “raça”, etnia e nação. A construção da identidade depende tanto do indivíduo e das suas escolhas pessoais quanto do contexto cultural e social, no qual ele está inserido. A identidade é formada com base na visão que a pessoa tem de si mesma e as visões que os outros têm dessa pessoa, podendo esses dois lados da identidade não ser reconciliados, o que pode tornar problemático o processo de construção identitária. Foi observado também que as identificações que a pessoa faz, ao construir a sua própria identidade, não são feitas de uma só vez por todas e nem são sempre fáceis de fazer, o que pode causar uma crise da identidade. Além disso, deu-se ênfase à ideia de identidade plural, de Amartya Sen (2015), que propõe ver cada pessoa como membro de vários grupos (e não de uma só coletividade que presumidamente define a sua identidade essencial) e chama a atenção ao perigo de classificação singular dos seres humanos.

O subcapítulo 1.4. foi dedicado às questões de cultura e de contacto cultural. Primeiro, foram examinadas as transformações da compreensão da cultura e as suas implicações no carácter e na interpretação dos contactos culturais. Entre as mudanças principais destacou-se a emergência da ideia de relativismo cultural, desenvolvida por Franz Boas, segundo a qual se reconhece a pluralidade e a diversidade de culturas, sendo cada uma delas específica e tendo os seus méritos. Foi também focalizado o paradigma da cultura que, conforme Stuart Hall (1997a), se originou da “viragem cultural”. Segundo esse paradigma, a cultura começou a ser compreendida como um conjunto de práticas e não como um conjunto de objetos. A seguir foi observada a questão das influências que os contactos culturais, possibilitados pelos vários tipos de deslocamentos no espaço, exercem sobre as identidades pessoais e culturais. A observação efetuada permitiu tirar a conclusão de que os contactos culturais podem levar à

construção de identidades pessoais e culturais as mais inconstantes e complexas e proporcionar o questionamento de valores idealizados.

No subcapítulo 1.5, observaram-se as reflexões de Agualusa sobre a identidade e as relações interculturais e estabeleceu-se a sua ligação com as teorias que no presente trabalho vieram sendo destacadas. A consonância entre as concepções pós-modernas da identidade e da cultura com a obra do escritor permite analisar o romance histórico *A Rainha Ginga* dentro do que foi proposto. Além disso, neste subcapítulo, procedeu-se uma revisão da literatura sobre a obra do autor angolano, chamando a atenção para contribuições valiosas na análise de *A Rainha Ginga* no âmbito da identidade e do contacto cultural.

## Capítulo II Contactos Culturais

Este capítulo é dedicado à questão do contacto cultural no romance *A Rainha Ginga*. Propõe-se iniciar este capítulo com a observação do diálogo intercultural, que se constrói ao nível do conteúdo formal da obra por meio da intertextualidade e da linguagem. Este diálogo será focalizado no subcapítulo 2.1.

A seguir, passando do nível da forma para o nível do conteúdo semântico do romance, serão examinados os pontos da narrativa relacionados com os contactos e as interações entre as pessoas pertencentes a culturas diversas e com as relações entre grupos culturalmente diferentes.

No capítulo 2.2, propõe-se efetuar uma análise dos espaços da ação do romance para verificar a hipótese de que estes espaços são marcados pela diversidade cultural e ligados entre si, o que revela as tendências globalizantes, proporcionadas pela colonização, as quais, segundo Mary Louise Pratt (1992), levaram à formação de “zonas de contacto” entre culturas diferentes e à interconexão de lugares fixos do globo.

No subcapítulo 2.3, o contacto cultural será analisado ao nível da história pessoal. Para tal, será examinada a experiência do contacto com o Outro vivida pelo indivíduo, exemplificada, no romance de Agualusa, pela história pessoal do narrador. Uma atenção será dada à influência do contacto com o Outro sobre a visão que o indivíduo tem sobre este, a cultura alheia, a própria cultura e a diversidade cultural, sendo a cultura compreendida como um conjunto de práticas que atravessam toda a vida da sociedade, como sugere Hall (1997b). Na observação das transformações da mundividência do narrador, provocadas pelo contacto com o Outro, serão traçados paralelos entre o pensamento do narrador e as concepções do cristocentrismo e do relativismo cultural. A hipótese levantada neste ponto da análise do contacto cultural consiste em que o contacto com o Outro, influenciando sobre as visões do indivíduo, pode permitir-lhe conhecer melhor o Outro e a cultura do Outro, questionar alguns aspetos da própria cultura e compreender que a própria cultura não é a “Cultura”, mas sim é uma entre várias culturas.

No subcapítulo 2.4, passando do nível da história pessoal para o nível da história mundial, será analisada a representação dos contactos e das relações entre grupos culturalmente diferentes e entre os povos. Sob foco de atenção estarão as relações entre os colonizadores europeus (os portugueses e os holandeses) e os africanos. Propõe-se traçar um paralelo entre a obra de Agualusa e o pensamento de Paul Gilroy, segundo o qual os africanos

devem ser compreendidos como agentes ativos da História. Propõe-se também comparar a representação das relações entre portugueses e africanos feita por Agualusa e a concepção do lusotropicalismo, tese de Gilberto Freyre. Além disso, a análise do contacto cultural, representado ao nível da história mundial, visa verificar se, no romance *A Rainha Ginga*, Agualusa representa os grupos culturalmente diferentes como internamente heterogêneas e não-impenetráveis, o que seria consoante com pensamento de Hall (2003) e de Sen (2015).

## **2.1 Dialogo intertextual/intercultural no romance *A Rainha Ginga***

A intertextualidade pode ser definida como um diálogo estabelecido entre dois ou mais textos. Segundo Laurent Jenny,

a intertextualidade não só condiciona o uso do código, como também está explicitamente presente ao nível do conteúdo formal da obra. Assim sucede com todos os textos que deixam transparecer a sua relação com outros textos: imitação, paródia, citação, montagem, plágio, etc. A determinação intertextual é então dupla: por exemplo, uma paródia relaciona-se em simultâneo com a obra que caricatura e com todas as obras parodísticas constitutivas do seu próprio género. (1979, 6)

De maneira semelhante, o romance *A Rainha Ginga* relaciona-se simultaneamente com os textos citados, parafraseados ou referidos nele, e com romances que também partilham o género histórico. Embora uma análise detalhada da intertextualidade do romance não esteja no nosso propósito, merece atenção a primeira dimensão da intertextualidade, que se baseia na relação entre o texto do romance e os textos citados, parafraseados ou referidos nele.

Em função da sua pertença cultural, esses textos podem ser agrupados em três conjuntos: textos africanos, orientais e ocidentais (europeus).

Na categoria de textos africanos, incluem-se provérbios e lendas que pertencem à tradição oral e são transmitidos de geração em geração, fazendo parte de várias culturas africanas. Foram escolhidos como epígrafes para o romance uma lenda ioruba em que se fala de sete pássaros (três dos quais pousaram na árvore do bem, três – na árvore do mal e um último ficou voando entre as duas árvores) e um provérbio nyaneka que diz “a luz com que vês os outros é a mesma com que os outros te veem a ti” (Agualusa 2014, 9). Os significados da lenda e do provérbio serão analisados aquando da questão da identidade no capítulo III.

Além disso, outros provérbios e lendas africanas entrecem-se com o texto do próprio romance. Por exemplo, são incluídos nele provérbios como “mesmo a almofada mais linda, por dentro são só trapos sujos” (Aqualusa 2014, 87), pronunciado pela rainha Ginga em quimbundo, e “para comer o fígado da formiga é necessário saber esquartejar” (Aqualusa 2014, 94), dito por um dos súbditos da rainha.

Uma das lendas, incorporadas no romance, é a do elefante e do sapo, tendo o segundo enganado o primeiro com a sua astúcia e casado com a noiva do elefante. Esta lenda é contada ao narrador do romance pela rainha Ginga, que diz que aquela é “uma história que o meu pai me contou a mim, depois de a ter escutado ao pai dele” (Aqualusa 2014, 41), o que sublinha a pertença da lenda à cultura africana. Outra lenda incluída no romance é a do macaco e do peixe, segundo a qual um macaco, ao ver um peixe num lago, pensou que o peixe estava a afogar-se e para salvá-lo o atirou para uma margem. Esta lenda é narrada a Francisco por um curandeiro ambundo de nome Hongolo. Mais uma lenda é a do leão, que sendo jovem e forte, foi respeitado por todos os animais, mas quando envelheceu e enfraqueceu foi morto por essas mesmas animais. Esta lenda é contada ao narrador por seu amigo Ingo, o sobrinho de Ginga.

O texto oriental com o qual se relaciona o romance *A Rainha Ginga* é o poema filosófico *A Conferência dos Pássaros* de Farid U-Din Attar (1145-1220), o sábio persa.

Nos seus versos, Farid conta a lenda de um grupo de aves que empreende uma ariscada viagem para encontrar Simourgh, o Rei dos Pássaros. A maioria das aves desiste ou morre ao longo do trajeto. As mais persistentes atravessarão sete vales: o Vale da Busca, o Vale do Amor, o Vale do Entendimento, o Vale da Independência e do Alheamento, o Vale da Unidade Pura, o Vale do Assombro e o Vale da Pobreza e do Nada. Apenas trinta alcançarão a morada de Simourgh. Só então descobrem que o rei que procuravam são elas próprias. (Aqualusa 2014, 119)

Além da paráfrase do poema, o romance inclui uma citação dele: “Regressem os átomos perdidos ao centro de tudo/ e sejam — vós! — o espelho eterno em que se miram./ Aquele puro esplendor que voga na larga escuridão/ deve voltar agora a ser parte do Sol” (Aqualusa 2014, 119).

No conjunto de textos europeus, encaixam-se as obras do filósofo francês Michel de Montaigne (1533-1592), referidas e citadas pelo narrador, e vários relatos de viajantes,

também mencionados. Entre tais relatos estão *Etiópia Oriental e Vária História de Coisas Notáveis do Oriente* do frade português Frei João dos Santos (1570-1625), que inclui informação sobre as sereias, o tratado de viajante inglês Andrew Battel (1560-1614), que descreve a vida entre os jaga, e o tratado do soldado português João Carvalho Mascarenhas (1589-?), que narra acontecimentos que tiveram lugar durante uma viagem dos portugueses para Argel. O narrador cita ainda o provérbio português “o hábito não faz o monge” (Aqualusa 2014, 109).

Como os textos referidos, parafraseados ou citados no romance *A Rainha Ginga* pertencem a culturas distintas, o diálogo estabelecido entre eles e a obra de Aqualusa pode ser considerado não só como intertextual, mas também como intercultural.

Além disso, alguns desses textos são ligados ao tema dos contactos culturais. A lenda do macaco e do peixe pode ser lida como uma alusão aos contactos culturais e relações interculturais entre os portugueses e os africanos (uma interpretação desta lenda será feita no subcapítulo 2.3). A obra de Montaigne inclui reflexões sobre o Outro e a diferença. Os relatos dos viajantes descrevem os encontros de povos diferentes e as interações entre eles. Todos esses textos representam olhares diferentes sobre multi- e interculturalidade.

O diálogo intercultural estabelece-se, no entanto, não só entre textos pertencentes a várias culturas e o texto do romance, mas também entre as línguas usadas. Um traço marcante de *A Rainha Ginga* é a inclusão do léxico proveniente de outras línguas no texto português do romance. Não tendo por objetivo efetuar uma análise minuciosa da linguagem do romance, é conveniente, porém, observar alguns grupos de palavras, que, tendo sido incluídas no texto do romance, o ligam a culturas diferentes.

A maior parte do léxico estrangeiro, incluído na obra, pertence à língua quimbundo, que é uma das línguas africanas faladas em Angola. As palavras da língua quimbundo usadas no romance podem ser divididas em vários grupos: as denominações de pessoas segundo a sua posição na hierarquia social (*quijico* – escravo; *murinda* – homem livre; *quimbanda* – curandeiro; *soba* – chefe de povo ou de tribo; *ngola* (de quimbundo “ngolo” – força) – o rei do Dongo), nomes de práticas sociais (*maca* – discussão, em que participa o rei e os fidalgos), nomes de instrumentos musicais (*quissange* – lamelofone, *ngoma* – um certo tipo de tambor), nomes de pratos culinários (*mufete* – prato típico da cozinha angolana, composto por peixe grelhado, acompanhado por mandioca ou batata-doce, com molho à base de azeite, vinagre, cebola e sal), nomes de animais (*minquisi* – pavão; *cacusso* – uma espécie de peixes), etc. A incorporação de palavras da língua quimbundo constitui um traço marcante da

linguagem do romance, que pode ser definida como “português africanizado” (Aqualusa 2015c).

Entretanto, não negando que o recurso ao léxico quimbundo é o mais significativo para o romance, deve ser notado que a obra se relaciona também com outras línguas estrangeiras.

A ligação com a língua indígena tupi falada no Brasil estabelece-se pelo uso da palavra “*jacaré*” (crocodilo), que, em tupi, significa “aqueles que olham de lado” (Aqualusa 2014, 46) e pela explicação da origem do topônimo “*Itamaracá*” (o nome de uma ilha brasileira), que “na língua tupi tem o significado de “pedra que canta” (Aqualusa 2014, 20). Uma palavra do romani, a língua dos ciganos, usada no texto é “*gachó*”. Como é explicado no texto do romance, os ciganos usam esta palavra para se referir “aos não ciganos” (Aqualusa 2014, 110).

Além disso, menciona-se no romance uma palavra do grego antigo – “*Aletheia*”, que significa “a verdade”, “aquilo que está exposto” (Aqualusa 2014, 55). Convém notar que as referências ao grego antigo são feitas também para dar explicação da etimologia de algumas palavras, por exemplo, o nome da sereia Galena, que, “em grego, tem por significado calmaria luminosa” (Aqualusa 2014, 14). Ademais, como menciona o narrador do romance, a palavra “crocodilo”, tendo origem grega, significa “larva das pedras” (Aqualusa 2014, 46) e “hipopótamo”, que também provém do grego antigo, quer dizer “cavalo do rio” (cf. Aqualusa 2014, 49).

Já à língua latina se recorre para explicar a etimologia do verbo brincar: “o qual se acredita ter raiz no latim *vinculum*, laço ou grilhão” (Aqualusa 2014, 197).

Utilizam-se também algumas palavras de línguas estrangeiras europeias vivas. Por exemplo, do espanhol – “*El Pirata*” (Aqualusa 2014, 198), que foi a alcunha pela qual os espanhóis conheceram o famoso pirata Cornélio Jol, e do neerlandês – “*Houtebeen*” (Aqualusa 2014, 198), a alcunha que os holandeses deram ao mesmo pirata e que se traduz como “pé-de-pau”. Além disso, menciona-se, uma palavra do alemão: “Em alemão liberdade diz-se *freiheit*. Vem de *freihals* — *frei hals* — que significa ‘pescoço livre’. Liberdade é viver sem o peso de uma cadeia de ferro ao pescoço” (Aqualusa 2014, 100).

Como indicam os exemplos referidos, a polifonia intertextual e linguística presente no romance *A Rainha Ginga* relaciona esta obra com as culturas africanas, ocidental (europeia) e oriental (persa).



Após referir a intertextualidade presente no romance e o léxico de línguas estrangeiras incorporado nele, convém passar à análise do conteúdo semântico da obra. O objetivo dessa análise consiste em examinar como os contactos culturais são representados no romance, quer no plano interpessoal (objeto do subcapítulo 2.2), quer no plano intercultural (objeto do subcapítulo 2.3).

## **2.2 Pontos/portos de encontro**

Propõe-se começar a análise do conteúdo semântico do romance com a observação dos ambientes físicos e socioculturais retratados nele. O espaço principal onde se enquadra a ação do romance é o Reino do Dongo, situado no território da atual Angola. A maior parte da população autóctone do reino foi constituída pelo povo africano ambundo. Além disso, ao tempo do reinado de Ginga (1623-1663), habitaram aquele reino pessoas pertencentes a outros povos africanos e também europeus, principalmente os portugueses. Os portugueses tinham-se estabelecido no território da África Centro-Occidental desde o século XV. No século XVII, eles já tinham consolidado a sua presença no Reino do Dongo. A sede do governador português ficava em Luanda. O narrador do romance descreve a cidade do modo seguinte:

A grande massa dos habitantes da cidade são negros, escravos ou serventes, que nas casas os há aos magotes, e ocupam as ruas todas, comerciando, transportando tralhas, ou, o mais das vezes, dormindo e conversando. Há também grande número de quitandeiras, mulheres trajando belos panos coloridos, que se ocupam na venda de peixe seco, farinha de mandioca, feijão, milho e mezinhas para todo o tipo de maleitas, incluindo as do espírito. Vi ainda numerosos ciganos. Famílias inteiras, degredadas do reino, viviam também em Luanda, comerciando, intrujando os pobres de espírito e operando os seus prodígios enganadores. Os brancos que ali habitam, portugueses do reino e do Brasil, e um ou outro flamengo, francês ou alemão, são sujeitos de feições caídas, descoloridas e amargas, envenenados que estão pelas febres, pela cobiça e pela vil intriga. (Aqualusa 2014, 33-34)

Esta descrição evidencia que, na altura, a população da cidade era heterogénea, sendo composta de negros africanos, ciganos e brancos, provenientes não só de Portugal e do Brasil, mas também da Holanda, de França e da Alemanha. Sendo assim, coexistiam na cidade as práticas características de culturas diferentes, por exemplo, o comércio, praticado pelas mulheres-quitandeiras, que é um elemento da cultura africana, e a adivinhação praticada pelos

ciganos. Assim, Luanda pode ser caracterizada como um ponto de encontro de culturas diferentes, ou como uma “zona de contacto” de várias culturas.

A arquitetura de Luanda, o mobiliário e os objetos de uso doméstico utilizados pelos moradores da cidade também indicam a confluência de culturas diferentes. Segundo Domingos Vaz, um português nascido no Brasil e que desempenha a função de tradutor da rainha Ginga, há em Luanda: “igrejas e fortificações, casas nobres e palácios, e, dentro deles, rendilhados móveis em madeiras preciosas, trazidos de Goa, alfaia de prata e ouro, leitos de ébano marchetados de marfim e de tartaruga e cobertos com lençóis flamengos, entremeados e guarnecidos de finíssimas rendas de Flandres” (Aqualusa 2014, 27).

A existência das igrejas aponta para propagação da fé cristã em Luanda. As fortificações, as casas nobres e os palácios, sendo construídos pelos portugueses, representam elementos da cultura europeia. O carácter da arquitetura permite estabelecer uma ligação cultural entre Luanda, uma cidade africana, e a metrópole portuguesa. A existência em Luanda do mobiliário que, segundo a descrição, pertence ao estilo indo-português proveniente de Goa, aponta para intercâmbio cultural entre as colónias portuguesas situadas em África e na Ásia. Além disso, menciona-se na descrição citada o uso de cobertores flamengos, que são objetos da cultura europeia.

A conquista e a consequente ocupação de Luanda pelos flamengos contribuíram para o aumento das interações entre pessoas de matrizes culturais diferentes. O facto da consolidação da presença holandesa em Luanda já por si próprio implica um encontro entre os flamengos e os habitantes da cidade pertencentes, como foi observado, a uma variedade de culturas. Além disso, sendo os holandeses mais tolerantes do que portugueses (como são retratados no romance), a presença deles no Reino do Dongo criou condições para um convívio pacífico de pessoas de culturas diferentes. A título de exemplo, convém mencionar as festas que decorriam em Luanda durante o período do governo holandês: “Ali [na tasca de Lambona] se juntavam flamengos, ingleses, franceses, portugueses, os diversos filhos e filhas do país, embriagando-se juntos, sem distinção nem de nações, nem de credos, nem de ideias e fazendo uns bailes escandalosos, muito acesos e descuidados. Disse-me a Lambona que no tempo dos portugueses teria sido severamente castigada se organizasse tais bailes” (Aqualusa 2014, 231). O excerto citado demonstra que, na época do governo holandês foi possível em Luanda a coexistência pacífica de pessoas de várias origens e de culturas diversas.

Mais um espaço de ação do romance é o Brasil, mais precisamente as cidades nordestinas de Olinda e Recife. Bem como Luanda, estas cidades também podem ser

consideradas como exemplos de “zonas de contacto” que foram formadas sob a influência da colonização e das primeiras tendências globalizantes. Conforme Oliveira e Costa e Lacerda (2007), no século XVII, o Brasil já se destacava pela diversidade cultural, resultante da existência de culturas diferentes no vasto território brasileiro. Os principais elementos que formaram essa diversidade foram as culturas indígenas, africanas e portuguesa. Os índios foram a população nativa do Brasil, que habitava o seu território antes da chegada dos portugueses colonizadores. Os primeiros portugueses vieram para o Brasil em 1500 com a esquadra de Pedro Álvares Cabral. Os africanos foram trazidos para o Brasil como escravos a partir do século XVI. No Brasil, os índios, os portugueses e os africanos estiveram em permanente contato. Porém, esta aproximação nem sempre teve carácter amistoso, sendo marcada pela exploração e pela violência impostas a índios e a negros pelos colonizadores portugueses (ver subcapítulo 2.4). Ao mesmo tempo, o contacto entre as culturas diferentes proporcionou um processo de mestiçagem, um traço significativo da situação cultural no Brasil.

No século XVII, mais um fator que contribuiu para a diversidade cultural brasileira foi a invasão holandesa. Conquistando Pernambuco em 1630 e ocupando territórios no Nordeste do Brasil, os holandeses criaram lá uma colónia, governada por Maurício de Nassau. Naquele contexto histórico, as cidades de Olinda e de Recife, retratadas no romance *A Rainha Ginga*, destacavam-se pela sua grande diversidade cultural. Situadas no litoral e sendo cidades portuárias, Olinda e especialmente Recife recebiam um grande número de pessoas provenientes de vários outros territórios e pertencentes a culturas diferentes.

Conforme Acioli (1997), o desenvolvimento do comércio entre Europa, Brasil e África tornou Recife um centro comercial importante, o que levou ao enriquecimento não só financeiro mas também cultural da cidade, aumentando a migração, os contactos culturais e as trocas interculturais. Outro fator que contribuía para o crescimento da migração, a confluência de culturas e a sua coexistência pacífica na colónia holandesa do Brasil, e em particular em Olinda e Recife, foi a política da tolerância religiosa e cultural praticada pelo governo holandês. Este facto histórico é destacado no romance *A Rainha Ginga*. Como explica o cigano Lobo ao narrador do romance: “Os flamengos não perseguem ninguém. Toda a gente tem liberdade de culto” (Aguilusa 2014, 166).

A interação entre pessoas de culturas diferentes foi promovida pelo governador Maurício de Nassau. Um exemplo disto é a festa organizada pelo governador holandês para

holandeses, portugueses e descendentes desses nascidos no Brasil. O evento referido é descrito no romance do modo seguinte:

Fosse pelo desejo de agradar aos portugueses, fosse por muito amar a folgança, João Maurício de Nassau passou as semanas seguintes a preparar uma grande festa comemorativa da restauração de Portugal. A cerimónia culminou com uma admirável corrida de cavalos, opondo os mancebos portugueses e mazombos aos flamengos, a qual entusiasmou toda a gente. Aplainou-se um amplo terreno junto ao rio. Ergueram-se palanques e teatros de madeira. No dia aprazado, o governador hospedou todos os cavaleiros em sua casa, de ambas as nações em confronto, recebendo-os com faustosos manjares e a música harmoniosa de muitos instrumentos. (Aqualusa 2014, 196)

Conforme a descrição citada, participaram na festa os portugueses; os “mazombos”, ou seja, os descendentes de portugueses que nasceram no Brasil; e os holandeses. Primeiro, os portugueses e os seus descendentes, participando na corrida de cavalos, concorreram com os holandeses, opondo-se a estes. Contudo, mais tarde, ambos os grupos foram reunidos no palácio do governador para um banquete. A atitude do governador para com os portugueses e os seus descendentes demonstra o seu respeito para com outras culturas e a sua vontade de promover o convívio pacífico entre povos diferentes.

Os países europeus que, não constituindo o palco principal da ação do romance, vem referidos são Portugal e Holanda.

A cultura portuguesa é historicamente “o resultado de um longo processo da interculturalidade” (Oliveira e Costa e Lacerda 2007, 18). O processo de mestiçagem esteve “na origem da sua própria matriz, já que entre os seus antepassados são visíveis os costados gregos, romanos, germânicos, celtas, judaicos, muçulmanos, entre outros” (*ibid.*, 141). Lisboa, a capital de Portugal, sendo um porto marítimo de grande valor, foi sempre um lugar de intercâmbio cultural. Na época da expansão marítima, quando Portugal assumiu a “função intermediária de Europa no Mundo e do Mundo na Europa” (Barreto 2008, 493), Lisboa tornou-se não só um porto-chave europeu, mas também uma “cidade global” (Gschwend 2017, 12), onde se misturavam as culturas diferentes. No século XVII, embora Portugal tivesse perdido a independência e não fosse já um país tão influente, como no século anterior, o porto de Lisboa não tinha perdido por completo a sua importância e não deixou de ser um ponto de encontro de várias culturas. A multiculturalidade foi um traço marcante da cidade.

Ao mesmo tempo, a vida social em Lisboa e em Portugal em geral não foi livre da intolerância. A Inquisição, existente em Portugal desde 1536, promoveu ódio e terror, perseguindo e castigando todos aqueles que considerou como hereges.

De acordo com State, a Holanda do século XVII foi “[o]ne of the world’s great maritime powers” (2008, 8). Conforme o mesmo autor, o comércio exterior, controlado pela Companhia das Índias Ocidentais, desempenhou um papel importante para o seu desenvolvimento. Devido ao crescimento do comércio marítimo, Amsterdão, um dos principais portos de Holanda, tornou-se num dos maiores centros comerciais e financeiros da Europa. Isto, por sua vez, causou o aumento do fluxo de pessoas de várias culturas em direção à cidade. Assim, o desenvolvimento do comércio foi um dos fatores que contribuíram para multiculturalidade de Amsterdão e da Holanda em geral.

Mais um fator que contribuiu para criação de um ambiente de cosmopolitismo em Amsterdão foi a política ideologicamente tolerante adotada na cidade, devido à qual a cidade tornou-se um refúgio para um grande número de membros de grupos religiosos que, em outros países, inclusive Portugal, foram alvo de perseguições. Segundo State, “[in the Neatherlands] a dynamic society emerged, fueled by a degree of political and religious toleration remarkable for its time. Dissidents, malcontents, and outcasts arrived from throughout Europe to further enrich the economic, social, and intellectual fabric” (2008, 59).

Mais uma “zona do contacto” cultural retratada no romance é a República pirata Salé-a-Nova, também conhecida como a República de Salé. A República de Salé foi uma cidade-estado marítima independente, que existiu no século XVII no território do atual Marrocos. No romance, a república é descrita do modo seguinte: “Ali Murato fora governador de Salé-a-Nova, uma república de piratas, no Norte de África, que reunia muitos milhares de mouriscos e judeus expulsos de Castela, os quais falavam castelhano melhor do que árabe, isso quando falavam árabe. Os mouriscos e os judeus de língua castelhana misturavam-se na cidade com aventureiros, bucaneiros e renegados vindos dos quatro cantos do mundo” (Aqualusa 2014, 149). Esta descrição indica a diversidade cultural e linguística que existiu na República de Salé, onde se reuniam não só mouriscos e judeus, mas também pessoas portadoras de outras culturas.

A diversidade cultural dessa república evidencia-se pela presença, a bordo do navio de Ali Murato, dos homens de várias origens e várias culturas, entre os quais foram mouros, “judeus de diversas proveniências, além de flamengos, turcos, húngaros, etíopes, um preto jau (de Java) e até um chinês” (Aqualusa 2014, 151).

Como foi observado, todos os espaços principais, onde decorre a ação do romance, são marcados pela diversidade cultural e podem ser considerados como pontos de encontro e da interação de pessoas de matrizes culturais diferentes, ou seja, como as “zonas de contacto”. Além disso, esses “pontos” não existem isoladamente uns dos outros. Pelo contrário: todos eles – Luanda, Olinda, Recife, Lisboa, Amsterdão e Salé – são portos conectados entre si e abertos a todo o mundo.

Cabe notar que Maurício de Nassau, o governador da colônia holandesa no Brasil, diz: “Olinda, Holanda. Luanda, Holanda. Não vos parece, senhores, que há nesta similitude de nomes mais do que um acaso? Um secreto desígnio dos deuses?” (Aqualusa 2014, 199), aludindo assim à conexão entre as cidades mencionadas, que se situam na América do Sul, na Europa e em África.

No século XVII, países europeus como Portugal e Holanda, bem como as suas colônias africanas e americanas estavam ligados pelo comércio triangular. Os países europeus vendiam em África vários produtos manufaturados, armas e ferro e compraram escravos. Os escravos africanos foram vendidos na América, de onde os países europeus exportaram ouro, prata e açúcar. O comércio triangular entre a Europa, a América e a África não só influenciou a situação económica dos territórios que participaram nele, mas também levou ao incremento dos contactos culturais e das trocas entre culturas diferentes. Os europeus que chegaram a África e à América com objetivos comerciais disseminaram as culturas às quais pertenciam. Ao mesmo tempo, os escravos africanos transportados de África para a América, trouxeram consigo elementos das suas culturas: suas línguas, suas tradições e seus costumes. Além disso, o comércio transcontinental levou à circulação global de objetos provenientes dessas culturas.

A República Salé, referida no romance, não participou diretamente no comércio triangular; contudo, os navios dos piratas da república chegaram até aos países europeus e até ao Brasil, conectando Salé, um porto africano, com a Europa e a América.

Assim, os espaços onde se desenrola a ação do romance foram interconectados pelas rotas marítimas. Várias viagens entre a Europa, a África e a América empreendidas com fins comerciais, diplomáticos, militares, missionários ou outros criaram condições para os encontros entre culturas.

A representação destes lugares multiculturais e das ligações entre eles no romance *A Rainha Ginga* exemplifica a ideia que consiste em que a colonização, promovendo as primeiras tendências globalizantes, levou à formação de “zonas de contacto”, que Mary

Louise Pratt define como “*the space in which peoples geographically and historically separated come into contact with each other and establish ongoing relations, usually involving conditions of coercion [and] radical inequality [...]*” (1992, 6). A formação de “zonas de contacto” e a interconexão dos vários espaços do mundo, por sua vez, criaram as condições para o aumento das trocas culturais e contestaram a ideia das economias, das culturas e das identidades culturais autossuficientes e isoladas.

A representação dos ambientes interligados e marcados pela diversidade cultural e pela interação das pessoas de matrizes culturais diferentes permite também traçar paralelo entre o romance e o pensamento de Sen (2015), segundo o qual as culturas não são homogéneas nem isoladas umas das outras. Refutando a conceção do “choque de civilizações” de Huntington (1996) (para quem o mundo é dividido em “civilizações” distintas, cujas “linhas de divisão” são marcadas por divisões religiosas) e chamando a atenção para o perigo de categorização do Outro segundo um critério religioso ou cultural, visto como preponderante, Sen sublinha a “extensão das diversidades internas” (2015, 29) que existem dentro dos grupos culturais e dentro das sociedades e realça a importância das interações que se estabelecem entre as sociedades e entre as culturas e existem “entre fronteiras ao longo de muitos séculos, incluindo artes, literatura, ciência, matemática, jogos, comércio, política e outras arenas dos interesses humanos compartilhados” (2015, 30). Como foi examinado, os espaços socioculturais retratados em *A Rainha Ginga* exemplificam tanto a existência das “diversidades internas” dentro das sociedades e dos grupos culturais quanto a importância das interações existentes entre eles.

Além disso, o facto de as cidades portuárias representadas no romance serem ligadas por rotas marítimas permite traçar um paralelo com o pensamento de Paul Gilroy, para quem “os navios eram os meios vivos pelos quais se uniam pontos naquele mundo atlântico. Eles eram elementos móveis que representavam os espaços de mudança entre os lugares fixos que conectavam” (2001, 60). Assim, Gilroy recorre à metáfora do navio para “ilustrar a união entre os pontos fixos dos continentes separados pelo mundo atlântico” (Gomes 2016, 203). Em *O Atlântico Negro*, o navio é a metáfora da “cultura viajante” (Gilroy 2001, 61), compreendida como estrutura móvel. A mesma ideia é presente no romance *A Rainha Ginga* de Agualusa, no qual são focalizados vários lugares do mundo, situados em continentes separados pelo oceano Atlântico, mas, ao mesmo tempo, ligados por rotas marítimas que atravessam este oceano. Por estas rotas, não só se efetuam trocas económicas, mas também intercâmbios culturais, que pressupõem trocas de vários elementos e práticas culturais, inclusive línguas, crenças, costumes...

O carácter multicultural dos espaços da ação do romance e a ligação entre eles proporcionam os contactos e as interações entre culturas que coexistem nesses espaços ou “viajam” (*lato sensu*) entre eles. Contudo, é de notar que “as relações entre culturas não são contactos entre homogéneas entidades, mas sim entre heterogéneos indivíduos, grupos e estratos culturais, situados em diferentes posições de saber e de poder no interior das suas culturas e sociedades” (Barreto 2008, 483). Sendo assim, é possível analisar contactos culturais a dois níveis diferentes: ao nível interpessoal (ou individual), que pressupõe o contacto do indivíduo com o Outro, e ao nível mais vasto que pressupõe um encontro de grupos culturalmente diferentes e as relações entre eles. A seguir, propõe-se analisar os contactos culturais, representados no romance *A Rainha Ginga*, observando-os nesses níveis.

### **2.3. Cada qual chama de barbárie aquilo que não é o seu costume**

A experiência da viagem e do convívio com o Outro constitui uma parte da história pessoal do narrador do romance, Francisco José da Santa Cruz. Esta personagem é, de uma ou outra maneira, ligada a todos os espaços geográficos e socioculturais, retratados no romance. Nascido em Olinda, o narrador empreende uma viagem para o Reino do Dongo, e daí volta para o Brasil no navio dos piratas da República de Salé. Passado algum tempo, volta para África numa esquadra da Companhia das Índias Ocidentais. Mais tarde, já na velhice, muda-se para Amsterdão. Nunca tendo estado em Portugal, o narrador é ligado a este país pela língua portuguesa e, no início da vida, pela religião católica. Como é possível concluir, Francisco empreendeu durante a vida várias viagens, que proporcionaram os seus contactos com o Outro. A viagem mais significativa que ele fez foi a que o levou para África. Foi esta viagem que causou as transformações mais profundas na mundividência do narrador. A seguir, será observado qual foi a experiência de contacto cultural que o narrador teve e como o convívio com o Outro influenciou a visão que ele tem do Outro, da cultura deste e da sua própria cultura. É de notar que durante esta observação, a cultura será compreendida em conformidade com o pensamento de Hall (1997b), ou seja, como um processo e um conjunto de práticas que atravessam toda a vida social de uma comunidade.

A visão do Outro que o narrador teve no momento em que chegou a África era moldada pela influência das ideias existentes na época em que ele viveu. Naquele tempo, o conhecimento do mundo e do Outro que as pessoas de matriz cultural portuguesa tinham, baseava-se, por um lado, na experiência dos navegadores portugueses e, por outro lado, nas visões bíblicas e de autores antigos. A experiência adquirida durante as navegações permitiu



aperfeiçoar a visão geográfica do mundo e o conhecimento da diversidade natural e cultural do globo. Contudo, esse conhecimento ainda estava longe de ser completo. Para explicar o desconhecido, recorria-se à Bíblia, a tradições ou ao mito.

Os saberes que as pessoas pertencentes à cultura portuguesa tinham sobre África eram incompletos. A África era representada como uma terra distante habitada por seres estranhos e horrendos, existindo muitos preconceitos em relação ao Outro, porque este Outro era de facto desconhecido. Em termos de religião, os povos africanos eram considerados ora como mouros, ora como gentios. A oposição cristão/mouro seguia uma lógica de positivo/negativo, enquanto a relação cristão/gentio dava-se como positivo/neutro. Os gentios foram comperam vistos como selvagens ou bárbaros, privados de uma cultura desenvolvida. Foram comumente representados como seres “vazios de crenças, prontos para receberem a verdadeira fé” (Oliveira e Costa e Lacerda 2007, 50). A evangelização cristã era dada como necessária para tirar os gentios do pecado e assim salvar a sua alma. Todas essas concepções, consolidadas em livros e tratados, moldaram a mundividência de Francisco, cujos conhecimentos do mundo e do Outro baseavam-se no saber livresco e não numa experiência. Como diz o próprio: “Conhecia do mundo apenas o que lera nos livros e, de súbito, achava-me ali, naquela África remota.” (Aqualusa 2014, 25).

Quando Francisco chega ao continente africano, geográfica e culturalmente distante da sua terra natal, encontrar-se num mundo ignoto, sentindo-se aterrorizado pela diferença. No dia da sua chegada a África, Francisco conversa com Domingos Vaz, o tradutor da rainha Ginga. “Nessa mesma noite, já no acampamento onde pernoitámos, Domingos Vaz narrou, com preciosa soma de detalhes, algumas das cerimónias e superstições gentílicas a que assistira. Senti, escutando-o, que estava entrando em pleno Inferno e enchi-me de terror” (Aqualusa 2014, 16).

Os ritos e as crenças locais que Domingos Vaz descreve, incutem medo a Francisco, porque ele os desconhece e porque eles são diferentes dos da cultura à qual ele pertence. O medo que o narrador tem do Outro e da diferença explicita-se nas palavras “terror” e “Inferno” que ele usa. Além disso, o uso destas palavras indica a sua visão preconceituosa de África, que, na época, era considerada como uma terra “habitada por seres horrendos, distantes do Deus e do caminho correto” (Minuzzi 2016, 201), e aponta para a diabolização do desconhecido. Ao mesmo tempo, definindo as crenças locais como “superstições”, o narrador demonstra que ele tende para subvalorizar e inferiorizar as crenças que fazem parte da cultura do Outro.

Não reconhecendo valor nos elementos da cultura local, ele define o Outro como “infeliz gentio que, afinal, nos cabia instruir e converter” (Agualusa 2014, 26). Isto aponta para a tendência do narrador para inferiorizar o Outro. A palavra “gentio”, usado pelo narrador, significa “pagão”, mas também “incivilizado”, “selvagem” (AULETE 2008-2013), ou seja, inculto, bruto. Deve ser notado também que, para definir o Outro, o narrador usa a denominação “gentio” no singular, o que denota a sua compreensão do Outro não como um indivíduo concreto, mas como uma abstração. Tendendo para inferiorizar o Outro, o narrador atribui superioridade à sua própria cultura, vendo-se a si próprio com a missão de dar instrução ao Outro e disseminar a fé cristã, levando conhecimento e salvação para os selvagens, o que corresponde ao carácter cristocêntrico da expansão marítima e colonial portuguesa.

A chegada a África leva o narrador ao contacto direto com o Outro, que já não será mais uma abstração tirada dos livros, mas sim é um indivíduo concreto, com o qual vai interagir. O convívio com o Outro real, a observação das práticas culturais africanas, a participação nalgumas delas e a assimilação de alguns elementos da cultura local mudarão a visão de Francisco.

Já no primeiro encontro com Ginga, o narrador nota que a etiqueta local não é inferior à europeia, mas, pelo contrário, é mais complexa. Ele descreve a etiqueta local como “as exaustivas frases e gestos de cortesia em que o gentio desta região é pródigo, bem mais do que na caprichosa corte europeia” (Agualusa 2014, 14). Observando a etiqueta africana com os seus próprios olhos, o narrador já não desvaloriza este elemento cultural, compreendendo que, pela sua complexidade, ele supera o análogo europeu.

Quanto mais tempo o narrador viver no Reino do Dongo e interage com os ambundos, mais elementos da cultura local ele descobrirá. A seguir serão observados exemplos de elementos culturais e de práticas de campos diferentes da vida social que Francisco vem a conhecer no Reino do Dongo.

Uma das práticas culturais que o narrador observou e em que participou foi a “maca”. “Chamou-me a Ginga, e vi, ao entrar na sua banza, que estava ela acompanhada pelo rei, seu irmão, o belicoso Ngola Mbandi, bem como por uma dezena de conselheiros e poderosa fidalguia. A estas grandes conversações chama o gentio ‘fazer maca’, o que significa trocar palavra, pois cada notável é convidado a produzir no decurso delas a sua opinião” (Agualusa 2014, 17). A existência desta prática cultural aponta para o facto de que ambundo têm a sua própria organização sociopolítica.

Embora não conheçam escrita, ambundos têm as suas próprias leis. Uma delas que o narrador conhece é a lei que define a sucessão ao trono, segundo a qual a descendência é herdada pela linha materna e não paterna como acontecia nos reinos europeus, inclusive o português. Como explica o narrador: “Os ambundos não depositam confiança nas mulheres, no que revelam grande sabedoria, preferindo guiar-se pelo dito segundo o qual os filhos das minhas filhas meus netos são, os filhos dos meus filhos serão ou não” (Aqualusa 2014, 45). Descrevendo esta lei, o narrador afirma que, ao seguirem-na, os ambundos “revelam grande sabedoria”. Assim, Francisco valoriza um elemento da cultura do Outro, de que ele se aproxima.

Descobrimo a cultura dos ambundos, o narrador vem a saber que eles não são pessoas vazias de crenças, mas têm a sua religião, cultuando os antepassados e acreditando em divindades como “quiandas” (Aqualusa 2014, 31), que o narrador compara com as sereias europeias.

Entre os elementos artísticos que o narrador vem a conhecer, convém mencionar a música. “Cinco tocadores de marimba entretinham-na [Ginga] e às fidalgas que a acompanhavam, batendo com muita harmonia nos seus instrumentos, que era como se de dentro daquelas cabaças e madeiras jorrassem rios e cantos de aves. Também eu me sentei escutando-os” (Aqualusa 2014, 40). Descrevendo a música de marimba, o narrador define-a como “harmoniosa” e compara-a com os cantos dos pássaros, o que indica a sua beleza.

Mais elementos da cultura dos ambundos são observados pelo narrador durante a coroação de Ginga, à qual Francisco assiste.

Vi batuqueiros e marimbeiros e muito gentio sangando, ou seja, dando enormes saltos, simulando uma peleja — e também isto é uma forma de dança. Postados à entrada da banza da Ginga encontrámos um conjunto de hábeis tocadores de quissange, que são instrumentos de tinir com os polegares, belos e harmoniosos como aves amestradas. No interior, parecendo flutuar num mar de sedas, estava a rainha Ginga, sentada sobre muitas travesseiras, e rodeada pelo afago carinhoso das suas molecas e fidalgas. Alegrou-se ao ver-me, dando-me logo assento junto dela e mandando que me servissem um licor brando e fresco, ao qual chamam quissângua. (Aqualusa 2014, 56-57)

Entre os elementos culturais destacados pelo narrador na descrição da cerimónia de coroação, para além da música da marimba, são referidas a do batuque (um tipo de tambor) e

a de quissange. A música deste último instrumento exótico para os portugueses é descrita como bela e harmoniosa, o que indica o valor que o narrador atribui a este elemento cultural. Além disso, o narrador observa uma dança local e prova um licor quissângua, cujo sabor define como “brando”, sublinhando a qualidade desta bebida alcoólica. A impressão geral que o narrador tem já não é um “terror”, mas sim admiração pela cultura do Outro, na qual ele começa a ver beleza e originalidade.

Interagindo com os ambundos na vida quotidiana, Francisco descobre ainda a culinária local. Ele prova vários pratos, inclusive os de peixe cacusso, que os ambundos salgam e secam ou assam com mandioca. O caso da mandioca merece uma atenção especial. Como nota o narrador: “Os portugueses trouxeram a mandioca para África e ela é hoje o pão de quase todos os seus naturais. Contudo, não a preparam como os índios. Inventaram novos modos e com isso a fizeram coisa tão sua que é como se sempre ali tivesse existido” (Aqualusa 2014, 251). Assim, embora a mandioca fosse trazida para África pelos portugueses, os africanos elaboraram as suas próprias maneiras de cozinhar esta planta. Descobrimo novos sabores, o narrador prova também frutas “próprias da terra, que as não há no Brasil” (Aqualusa 2014, 53) e café.

Vivendo em África, Francisco não só observa os costumes locais e interage com o Outro, mas também adota alguns elementos culturais novos. Entre eles, o mais significativo é a língua quimbundo, falada no reino do Dongo.

Pedi a Domingos Vaz que me ensinasse quimbundo. As línguas de Angola sempre me soaram redondas e harmoniosas, muito mais do que as do velho mundo, mesmo se tantos sábios as têm por bárbaras. Como escreveu o céptico francês Montaigne, «cada qual chama de barbárie aquilo que não é o seu costume». [...]

Confrontado com o quimbundo, até o nosso português, que eu amo tanto, me parece por vezes áspero e ríspido, mais próprio às rudes lides da guerra do que feito para cantar, ou afeito aos subtis jogos do amor. (Aqualusa 2014, 47)

Como afirma o narrador, as línguas africanas parecem-lhe mais “harmoniosas” do que as europeias. Em particular, na opinião dele, quimbundo soa mais melodioso do que português. Não desvalorizando a própria língua, que o narrador “ama tanto”, ele não rebaixa a língua do Outro, reconhecendo o valor dela. Mesmo se “tantos sábios têm [as línguas africanas] por bárbaras” (Aqualusa 2014, 47), ou seja, rudes e primitivas, o narrador tem outra

visão. O narrador já não considera que o bárbaro é rude, inculto (inferior) oposto ao culto, civilizado (superior). Ele pensa que achamos barbárie o que não é parecido com o “nosso” a que somos acostumados; parece-nos bárbaro o que é diferente do nosso. A definição de “barbárie” como o diferente do nosso, tem a ver não só com a língua, mas também com a cultura do Outro e até com a visão do Outro em geral. Assim, historicamente os gregos antigos chamaram de bárbaros as pessoas de outros povos, cujas línguas e culturas foram diferentes da língua e cultura gregas e pareciam estranhas para os gregos (AULETE 2008-2013). De maneira semelhante, no século XVII, os europeus consideravam “bárbaros” os povos, cujas culturas pouco conheceram e acharam diferentes das suas. Chegando a conclusão de que, como afirma Montaigne, “cada qual chama de barbárie aquilo que não é o seu costume” (*apud*. Agualusa 2014, 47), o narrador deixa de hierarquizar as culturas e começa a pensá-las não como superiores e inferiores, mas sim como diferentes. Isto permite caracterizar a nova visão do narrador como próxima dos princípios decorrentes do relativismo cultural de Franz Boas, segundo o qual não há culturas inferiores e superiores, mas sim uma variedade de culturas diferentes, cada qual específica com os seus méritos (ver subcapítulo 1.4).

Além de aprender a língua do Outro, o narrador adota algumas práticas culturais dos ambundos, uma das quais é a de pescar com cesta.

Algumas vezes a acompanhei a pescar com grandes cestos de palha, tarefa que entre os ambundos é praticada sobretudo pelas mulheres. Muxima e as amigas riam muito por me verem entrar na água junto com elas e, se bem que nunca me tivessem impedido, recusaram-se ao princípio a entregar-me os cestos. A minha teimosia prevaleceu sobre a resistência delas, de forma que, decorridas algumas semanas, já eu me entregava àquela faina sem maior injúria além da troça dos homens. Antes de entrar no rio cantava com as mulheres para apaziguar as quiandas [...]. (Agualusa 2014, 47)

Participando na pesca, Francisco adota mais um elemento cultural – a canção específica destinada para apaziguar as divindades aquáticas e afastar animais perigosos. Mesmo não acreditando nas divindades locais, o narrador adota uma canção tradicional. É de notar que, para os africanos, a participação de Francisco na pesca é estranha porque eles a consideram como uma tarefa feminina e não masculina. Assim, por um lado, Francisco segue a tradição do Outro, adotando a prática tradicional da pesca e, por outro lado, modifica esta tradição, ocupando-se de uma tarefa que, na cultura local, não é vista como a dos homens.

Convém mencionar que no mesmo rio Francisco batiza fidalgos africanos que querem se converter à fé cristã. Desta maneira o rio torna-se um lugar onde são efetuadas práticas tanto da cultura local como da cultura cristã. Em função da prática cultural, ao mesmo rio são atribuídos significados difunderentes: para as pescadoras africanas o rio é o lugar da pesca e também um lugar onde habitam as divindades aquáticas, para os fidalgos que se convertem ao Cristianismo é o lugar do batismo. A atribuição de significados diferentes ao mesmo objeto (o rio) exemplifica o pensamento de Hall (1997a), conforme o qual os objetos raramente têm os significados em si mesmos, sendo os significados construídos por meio da cultura e não naturalmente dados.

Resumindo a experiência do contacto cultural vivida pelo narrador no Reino do Dongo, é possível dizer o contacto contínuo e a interação com o Outro permitem-lhe vencer o medo do desconhecido e do diferente, superar os preconceitos e conhecer melhor o Outro, descobrindo para si novos costumes, práticas e tradições. A observação das práticas culturais do Outro e a participação em algumas delas leva-o à compreensão de que a cultura abunda é rica e original. Conhecendo melhor a cultura do Outro, ele chega a conclusão que aquela cultura não é inferior da sua, mas sim diferente. Libertando-se do preconceito da inferioridade presumida da cultura alheia, ele passa de uma hierarquização cultural a uma outra visão, segundo a qual não há culturas inferiores e superiores, mas sim culturas diferentes e cada uma tem os seus méritos. Aproximando-se do relativismo cultural, o narrador chega à conclusão que não há bárbaro no sentido do “inculto”. Parece-nos “bárbaro” aquilo que é diferente dos nossos hábitos e costumes, aquilo a que não estamos acostumados.

Mais um significado atribuído pelos europeus ao “bárbaro” foi “cruel”, “desumano”. Desta maneira, representaram os guerreiros africanos jagas como um povo extremamente cruel, que praticava sacrifícios humanos e antropofagia.

Contactando com os jagas, o narrador compreende quem eles são na verdade: “Jagas são homens inclinados só para a guerra. Bravos, sim, como eram bravos os hunos e o seu rei Átila, o Flagelo de Deus, e como eles de igual forma brutos e cruéis, desprezando a vida, pois só o que os anima é pelejar” (Agualusa 2014, 62). Não negando a crueldade dos jagas, o narrador compara-os com os hunos, o povo nómade que, no século V, tomou grande parte da Europa. Contudo, Francisco compara os jagas não só com os hunos, considerados pelos europeus também como um povo “bárbaro”, mas também com os esparciatas, um povo da Grécia Antiga. O narrador afirma que “eram cruéis e tão semelhantes aos dos jagas os usos e costumes daquele histórico povo [dos esparciatas]” (Agualusa 2014, 96). Assim, a crueldade

foi característica não só dos povos chamados de bárbaros, mas também de um dos povos da Grécia Antiga, na qual os europeus têm as suas próprias raízes. Além disso, convivendo com os jagas, o narrador supera o preconceito, segundo o qual estes guerreiros africanos eram considerados como antropófagos. “Os poucos [europeus] com quem falei estavam convictos de que os jagas devoravam os inimigos, e que nutriam particular apreço pela carne dos europeus, tida como mais macia e perfumada. A verdade, contudo, é que durante os cinco anos que ali habitei nunca assisti a nenhum de tais festins” (Aqualusa 2014, 137).

Convém mencionar ainda que, em África, o narrador se encontra não só com os ambundos e os jagas, mas também com os ciganos. Sobre os ciganos, o narrador diz: “É uma gente alegre, trocista, sem raízes em parte alguma. A paixão deles pela errância assusta a sociedade, do mesmo modo que a todos assusta a deriva dos jagas. [...] A Igreja sempre os condenou, acusando-os de mandriões, embusteiros, supersticiosos, dados à cartomancia e à magia. Também são acusados de terem parte com o Diabo e de se banquetear com carne humana” (Aqualusa 2014, 105). Os ciganos da família de Lobo, com os quais o narrador se encontra, levam, na verdade, uma vida nómade, praticam cartomancia e quiromancia, que, aos olhos dos europeus, pode parecer magia. Contudo, obviamente, não são antropófagos, como preconceituosamente os definem os europeus.

O contacto com pessoas ligadas à cultura muçulmana leva Francisco a repensar a oposição binária: cristão (positivo)/ mouro (negativo). A experiência de Cipriano Gaivota, ou Abdullah, indica que, nalgumas situações, os mouros se revelam mais humanos do que os cristãos. “Escravo dos mouros, [Cipriano] foi tratado com mais humanidade, ainda a bordo, do que fora como penitente nas galés dos cristãos” (Aqualusa 2014, 80). Além disso, refletindo sobre a República pirata de Salé, o narrador afirma: “Consta que os mouros tratam melhor os cristãos que chegam às suas terras, como cativos ou homens livres, do que os cristãos tratam os mouros” (Aqualusa 2014, 149).

O contacto com o Outro permite que o narrador não só vença o medo da diferença, conheça o novo, se liberte dos preconceitos e valorize a cultura alheia, mas também questione a superioridade presumida da sua própria cultura. “Tantos anos decorridos, olhando sobre os meus débeis ombros para o alvoroço do passado, sei não serem tais práticas [africanas] mais diabólicas do que tantas outras de que eu mesmo fui testemunha no seio da Igreja Católica. Violências, injustiças, infundáveis iniquidades, que a mim se me afiguram ainda mais torpes do que as cometidas pelos ímpios, pois se aqueles ignoram Deus, os cristãos erram em nome Dele” (Aqualusa 2014, 16). Tendo vivido entre os africanos, o narrador tem uma

oportunidade de comparar a própria cultura com as dos Outros e consequentemente compreende que a sua cultura não é a única, nem é a ideal. Como afirma Agualusa, “os portugueses acusavam os jagas de serem selvagens, mas aquilo que os portugueses faziam com a inquisição era de uma selvajaria inenarrável” (2014b).

Ademais, o narrador muda de opinião acerca da missão civilizatória dos portugueses na qual ele acreditava ao chegar a África. Esta mudança explicita-se no episódio em que o narrador discute o assunto com o curandeiro africano Hongolo. Para expressar o seu ponto de vista, o curandeiro narra uma lenda:

Andava-se um macaco passeando pela floresta. Movia-se aos saltos pelas árvores, quando topou com uma lagoa como esta e olhando-a, entre encanto e susto, porque todos os macacos receiam a água, viu um peixe movendo-se em meio ao lodo espesso junto a margem. “Que horror!”, pensou o macaco, “aquele pequeno animal sem braços nem pernas caiu à água e está a afogar-se.” O macaco, que era um bom macaco, ficou numa grande angústia. Queria saltar e salvar o animalzinho, mas o terror impedia-o. Por fim, encheu-se de coragem, mergulhou, agarrou o peixe e atirou-o para a margem. Conseguiu içar-se para terra firme e ficou ali, alegre, vendo o peixe aos saltos. “Fiz uma boa ação”, pensou o macaco, “vejam como está feliz!” (Agualusa 2014, 252)

Relacionando o sentido explícito e o implícito da lenda, é possível afirmar que o macaco é uma alusão aos portugueses que chegaram até África, enquanto o peixe é uma alusão aos africanos. Como o macaco teme de água, os portugueses tiveram medo do mundo africano ignoto e diferente do seu próprio. O macaco olha o peixe de cima para baixo, como os portugueses olharam os gentios africanos, cujas culturas inferiorizaram. Considerando o peixe como um “pequeno animal sem braços nem pernas”, o macaco o vê como fraco e incapaz de se salvar por si próprio. Julgando que o peixe está em perigo, o macaco decide salvá-lo. De maneira semelhante, os portugueses, vendo os africanos como selvagens e como incultos, quiseram tirá-los do pecado e indicar-lhes o caminho da verdadeira fé e da salvação. Mesmo querendo ajudar, o macaco faz mal ao peixe, tirando-o da lagoa. De modo parecido, os portugueses, mesmo que tivessem boas intenções, nem sempre influenciaram beneficentemente os africanos. Não conhecendo as culturas africanas, eles intervieram no desenvolvimento delas, o que, às vezes, ocasionou consequências negativas, levando à destruição das tradições locais (ver subcapítulo 2.4). Rindo junto com Hongolo, Francisco compartilha a visão do curandeiro, já não acreditando na missão civilizatória dos portugueses.



A experiência do contacto com o Outro é vivida não só pelo narrador, mas também pelas outras personagens do romance, entre as quais também está Ingo, um príncipe africano, o sobrinho de Ginga. “Como escrevi antes, Ingo zombava das senhoras europeias e do excesso de roupas que persistem em usar sob o pesado sol dos trópicos. Acerca das holandesas manifestava ainda pior parecer. Na sua opinião, bebiam demais, comiam demais, falavam demais” (Aqualusa 2014, 190-191).

Se os europeus veem como bárbaros os costumes africanos, a Ingo lhe parecem bárbaros os hábitos das mulheres europeias, os quais ele critica, por serem diferentes dos das mulheres africanas. Isto comprova mais uma vez a ideia de que “cada qual chama de barbárie aquilo que não é o seu costume”.

## **2.4 A História é muito mais interessante do que aquela, a preto e branco**

Examinada a representação do contacto cultural ao nível interpessoal (ou individual), propõe-se analisar a maneira de como são representadas, no romance, as relações entre grupos culturalmente diferentes, assim passando do plano das histórias pessoais ao plano da história mundial.

Retratando e problematizando a época “de construção da História” (Aqualusa, 2014b) no romance *A Rainha Ginga*, Aqualusa procura representar os acontecimentos daquele tempo sob a perspetiva africana em vez da europeia, como se faz na historiografia convencional. O escritor pretende mostrar que os africanos desempenharam um papel ativo neste processo “de construção do mundo, das fronteiras de Angola, do Brasil, de Portugal” (*ibid.*). Como Aqualusa explica:

Aquilo que me interessa mais, e é por isso que o livro tem este título: *A Rainha Ginga e de como os Africanos Inventaram o Mundo*, é mostrar que os africanos não foram nunca um agente passivo. Porque a ideia que se tem é essa. A base de toda a historiografia europeia sobre África trata os africanos como agentes passivos – estavam lá, foram escravizados – nunca estão no centro. A realidade é que, de facto, não era assim, era um jogo de alianças muito complexo, não muito distante do que acontece hoje [...].

A rainha Ginga tinha o seu projecto pessoal, um projecto de poder, e estabeleceu as alianças que entendeu em função desse projecto – e quase ganhou! Ela não

ganhou a guerra contra os portugueses por um triz, se tivesse ganho, com essa aliança que estabeleceu com os holandeses, a história da ponta sul do continente, de toda a África Austral, seria diferente. Não sabemos o que seria, mas não seria a mesma. Isso interessou-me muito, para o bem e para o mal. Estes potentados africanos estiveram na base de todo o comércio escravocrata, o comércio não existiria sem essa base. E na construção do Brasil, também. (2014a)

O facto de o autor mostrar que os africanos eram uma força ativa do processo histórico permite traçar um paralelo entre a obra de Agualusa e o pensamento de Paul Gilroy, que no livro *O Atlântico Negro*, realça a necessidade de “tornar os negros percebidos como agentes, como pessoas com capacidades cognitivas e mesmo com uma história intelectual – atributos negados pelo racismo moderno [...]” (2001, 40).

Como foi observado através da experiência do narrador, o povo ambundo, representado no romance, tem uma cultura rica e original. Uma vez que a cultura de um povo implica uma maneira de encarar o mundo, e, segundo o pensamento de Hall (1997a), de interpretar o mundo, de atribuir-lhe significado, o facto de os ambundos terem uma cultura rica indica que eles construíram a sua própria visão do mundo, olhando para ele sob a sua perspetiva e interpretando-o do seu próprio modo. Isto já pressupõe uma participação ativa na “invenção” do mundo. Ademais, como indicam as palavras de Agualusa, citadas acima, os africanos desempenharam um papel ativo e importante na vida política e económica do mundo. A atividade de Ginga é um bom exemplo disso.

O facto de a história de Ginga ser contada na perspetiva de uma pessoa que apoiava a rainha já implica que são os africanos que estão no centro da narrativa. As ações da rainha Ginga e das outras personagens comprovam que os africanos tiveram um papel ativo na história mundial e nas relações com o Outro.

Ainda antes de ser coroada, Ginga negociou com o governador português, em Luanda, e concluiu uma aliança com os portugueses. Contudo, os portugueses não respeitaram o acordo concluído: não devolveram os escravos roubados, nem retiraram as suas tropas do presídio de Ambaca, conforme tinha sido acordado. Por causa disto, a aliança entre os portugueses e o Reino do Dongo rompeu-se e começou uma guerra entre os dois antigos aliados. Ginga teve de recuar, contudo, não deixou de lutar pelos interesses do seu reino.

Ao saber que os holandeses tinham tomado Pernambuco, a rainha fez um passo importante, enviando, para o Brasil, a sua embaixada, chefiada pelo seu sobrinho Ingo, o qual

o narrador descreve como “um moço experiente nas artes da guerra, mas também um eficaz negociador, sensato e inteligente, quase tão bom diplomata quanto a tia” (Agualusa 2014, 143), assim destacando não só a força física dele, mas também a sua sagacidade e o seu talento de negociador. A aliança entre o Reino do Dongo e Holanda foi importante não só para os diongos, mas também para os holandeses, que tiveram os seus interesses no comércio, inclusive o de escravos, no qual a rainha Ginga e os fidalgos do seu reino também participaram ativamente. Juntando o montante necessário de dinheiro, a Companhia das Índias Ocidentais holandesa enviou uma esquadra para Angola e conquistou Luanda. Naquela época, Ginga, já rainha do Dongo e Matamba, travou negociações com os holandeses em Luanda e concluiu uma aliança com eles para lutar contra os portugueses. Reunindo as forças, Ginga, apoiada pelos holandeses, lutou contra os portugueses e faltou-lhe pouco para vencer. Quando as tropas comandadas pelo almirante Salvador Correia de Sá e Benevides, que lutou ao lado dos portugueses, chegaram do Brasil, os holandeses não se atreveram a travar uma luta contra aquele militar, famoso pela sua audácia e sua riqueza, e abandonaram Luanda, embora tivessem oportunidade de alcançar vitória. Como afirma o narrador, “[o] bravo almirante não tomou Luanda graças ao seu talento enquanto estrategista. Tomou-a por acreditar que o faria e porque o muito esplendor de que gozava ofuscou o inimigo” (Agualusa 2014, 274). Após a fuga dos holandeses e da reinstalação dos portugueses em Luanda, a rainha Ginga fez as pazes com os portugueses.

Todos os factos referidos comprovam que, defendendo os interesses do seu reino, a rainha Ginga efetuou uma política ativa, em diferentes momentos no tempo, ou negociando e concluindo alianças com os portugueses e os holandeses, ou travando luta contra os portugueses. Além disso, a rainha participou no comércio, o que indica o envolvimento do Reino do Dongo nas relações que na época, conectaram África, América e Europa, desenvolvendo-se sob a influência das primeiras tendências globalizantes.

A atividade política e económica da rainha teve implicações não só para o Reino do Dongo, mas também para todo o mundo e por isso pode ser considerada como exemplo do envolvimento ativo dos africanos no processo da construção do mundo.

Retratando a sociedade de Luanda, Agualusa também demonstra que os africanos foram agentes ativos que influenciaram a vida da cidade. Os africanos negros de Luanda pertenciam a estratos sociais diferentes. Embora a maioria fosse escravos e serventes, havia alguns que alcançaram altas posições sociais. A título de exemplo, convém mencionar um capitão das tropas portuguesas António Dias Musungu. “Este capitão, negro, natural de país, era já nesse

tempo um dos homens mais ricos de Luanda, senhor de muitos escravos, com um filho sacerdote e duas filhas casadas com comerciantes de muita autoridade e posição” (Agualusa 2014, 63). Mais um exemplo é Muxima/Dona Inês que, sendo uma mulher africana negra, herdou a fortuna e os negócios de uma senhora rica e se tornou uma das pessoas mais prósperas e mais influentes de Luanda (ver subcapítulo 3.3). As palavras “Nesta cidade eu posso mais que o bispo!” (Agualusa 2014, 267) proferidas por Muxima/Dona Inês apontam para a influência que ela teve na cidade.

Outros exemplos que comprovam o facto de os africanos serem uma força ativa estão ligados com o Brasil. No romance, chama-se atenção para a figura histórica de Henrique Dias, comandante do terço (tropa em linguagem militar antiga) de soldados pretos que lutou contra os holandeses em Pernambuco. A contribuição de Henrique Dias e do seu terço para a vitória dos portugueses sobre os holandeses no Brasil foi muito grande. Pelos seus méritos o comandante recebeu “o Hábito da Ordem de Cristo, tão ambicionado pelos senhores de engenho e fidalgos brasileiros, e interdito a judeus, negros, mulatos, ciganos e a todas as pessoas consideradas como possuindo sangue infeto. A atribuição desta condecoração a Henrique Dias, não obstante a cor da sua pele, mostra o poder e o respeito que o mesmo alcançou” (Agualusa, 2014, 175). É de notar que o terço de Henrique Dias incluiu, além de soldados negros, mulatos e índios, liderados por Felipe Camarão, que também participaram ativamente na luta contra os holandeses.

Os escravos negros e mulatos que trabalharam no Brasil tão-pouco são apresentados como agentes passivos. O exemplo de uma ação ativa contra o opressor é o caso dos escravos de um rico senhor de engenho pernambucano Silvestre Bettencourt. Como este senhor era muito cruel com os escravos, alguns deles (a saber: o pai do narrador, o mulato Caetano e mais duas escravas) denunciaram-no ao Tribunal da Inquisição, acusando-o de sodomia que era considerada como um dos piores pecados. Silvestre foi degredado e os escravos salvaram-se da morte e da tortura. O episódio referido demonstra que os escravos, embora fossem oprimidos, não deixaram de ser agentes ativos, capazes de agir contra o opressor para se defenderem.

Os africanos escravizados, sendo forçosamente transportados para o Brasil, trouxeram consigo os seus elementos culturais. Assim, eles não só assimilaram a cultura portuguesa, mas também mantiveram elementos das próprias culturas, não só sendo influenciados, mas também influenciando a formação da cultura brasileira. Um exemplo concreto mencionado no romance é o da avó do narrador chamada Clemência. Ela foi uma “negra mina” (Agualusa

2014, 15) alforriada, que preservou a arte da ervanária e além disto “artes de feiticeira que trouxera de África.” (Aguilusa 2014, 129)

Todos os exemplos mencionados demonstram que, no romance, os africanos são representados como agentes ativos que, ao se relacionar com o Outro, influenciaram a construção do mundo e a vida das sociedades locais e, mesmo se encontrando na condição de dominados, não deixaram de ter capacidade de ação.

Analisando as relações entre os povos autóctones de África e do Brasil e os colonizadores portugueses retratadas no romance *A Rainha Ginga*, convém notar que uma das teorias mais conhecidas e mais polémicas que as interpreta é o luso-tropicalismo, criado pelo sociólogo brasileiro Gilberto Freyre (1900-1987). Agora é necessário fazer uma observação dos pontos principais das suas ideias. As ideias fundamentais do luso-tropicalismo foram formuladas em obras como *Casa Grande e Senzala* (1933) (nesta obra falava-se apenas ainda em cultura luso-brasileira), *O Mundo que o português criou* (1940), *Um brasileiro em terras portuguesas* (1953), *Integração portuguesa nos trópicos* (1958) e *O luso e o trópico* (1961).

Inicialmente a conceção do lusotropicalismo foi elaborada para o contexto do Nordeste do Brasil dos séculos XVI-XVII. Segundo Freyre, os portugueses tiveram três traços de carácter distintivos que condicionaram a sua capacidade colonizadora singular. Esses traços foram a *mobilidade* – predisposição para descobrir o desconhecido, a *miscibilidade* – a capacidade de se relacionar com indivíduos de outras “raças” sem preconceito racial, e a *aclimatabilidade* – aptidão para se habituar facilmente ao clima tropical. Além disso, conforme a teoria do lusotropicalismo, a colonização portuguesa teve um carácter singular porque era ligada ao movimento de disseminação da fé cristã. Destacando “caráter missionário e civilizador da obra colonial portuguesa” (Barros 2015, 112), Freyre, nas suas próprias palavras, definia o Cristianismo português como o “mais humano e mais lírico” (*apud.* Castelo 2011, 264) e defendia que o catolicismo português contribuiu para o estabelecimento de relações sociais mais equilibradas entre povos diferentes. A mestiçagem promovida pelos portugueses – quer no plano biológico, que consistia nos cruzamentos entre brancos, índios e negros, quer no plano cultural – através da adoção recíproca de valores de povos diferentes que contactaram uns com os outros – é destacada como mais um traço distintivo da colonização portuguesa. Refletindo sobre a colonização do Brasil, Freyre valoriza a mestiçagem biológica e cultural e enaltece a contribuição dos africanos e dos índios para a formação da sociedade brasileira.

Mais tarde, Freyre aplica as suas ideias a todas as áreas de colonização portuguesa, fazendo uma generalização a partir do caso do Brasil e desenvolvendo algumas das linhas principais do seu pensamento. Sublinhando a importância do Cristianismo português, Freyre definiu a colonização portuguesa como “mais cristocêntrica do que etnocêntrica” (Barreto 2015, 112). Na perspectiva de Freyre, as relações entre os portugueses e os povos indígenas tiveram carácter particular porque “[a]o contrário de outros europeus, os portugueses teriam utilizado, no sistema das relações sociais que estabeleceram nas regiões quentes, métodos de integração e não de subjugação ou mesmo assimilação. Souberam buscar na experiência dos outros povos valores, técnicas e costumes que lhes permitissem viver em harmonia com as condições físicas e humanas tropicais, sem, no entanto, deixarem de ser cristãos e civilizados” (Castelo 2011, 270). Segundo Freyre, adaptando-se à vida nos trópicos, os portugueses transformaram os nativos benéficamente, não pretendendo torná-los europeus e respeitando as suas culturas. Não negando que as relações entre os portugueses e os povos que viveram nas terras colonizadas nem sempre foram amistosas, Freyre considerava que a colonização portuguesa “[se] caracterizou pela convivência relativamente harmónica dos colonizadores com os povos indígenas” (Nemec 2015, 7). Sempre na opinião de Freyre, as relações entre os portugueses e os povos indígenas construíram-se com base em cordialidade e não só em interesses económicos ou geopolíticos do colonizador. Estas relações teriam levado à criação de uma comunidade cultural lusotropical, caracterizada, como ele diz, pela “superação da condição étnica pela cultural” (*apud.* Castelo 2011, 270) e unida pela herança portuguesa. Segundo também ele, “Portugal, o Brasil, a África e a Índia Portuguesas, a Madeira, os Açores e Cabo Verde constituem uma unidade de sentimentos e de cultura” (*apud.* Castelo 2011, 265), sendo o elemento português o fundador e o aglutinador dessa unidade, que não anula diferenças entre as “regiões”. A miscigenação social e cultural, destacada como “o marco de reconhecimento da colonização portuguesa” (Nemec 2005, 12) foi, ao mesmo tempo, fator de integração de várias “regiões” numa unidade e fator de diferenciação entre estas “regiões”.

Comparando a conceção do lusotropicalismo com a visão apresentada na obra de Agualusa, é possível dizer que o escritor angolano interpreta as relações entre os portugueses colonizadores e os povos indígenas de maneira diferente da lusotropicalista.

Na conceção de Freyre e no romance de Agualusa, essas relações são apresentadas sob perspectivas diferentes. Mesmo sublinhando a contribuição dos africanos e dos índios para a formação da sociedade brasileira, Freyre apresenta as relações entre os portugueses e os povos indígenas colocando os colonizadores no centro. Segundo o lusotropicalismo, são os

portugueses que “criam o mundo”. No seu romance, Agualusa retrata as mesmas relações na perspetiva oposta, que é a perspetiva dos africanos, que “inventam o mundo”, participando na construção do Brasil e da futura Angola. Agualusa não só destaca essa participação ativa dos africanos, mas, como já foi referido, constrói toda a narrativa do ponto de vista africano.

O carácter das relações entre os colonizadores e os povos indígenas é também percebido de modos diferentes. Se Freyre, não negando a existência de tensões, destaca a natureza harmoniosa destas relações, Agualusa, focalizando os contextos do Reino do Dongo e do Brasil, cria uma imagem menos positiva da colonização portuguesa.

Segundo a visão apresentada no romance, as razões principais da colonização portuguesa consistiam antes nos interesses económicos e geopolíticos do colonizador e não na missão de disseminação da fé cristã e da cultura portuguesa. Retratando o contexto do Reino do Dongo, Agualusa não nega que os portugueses propagaram o Cristianismo e a cultura portuguesa. Contudo, como é revelado pelo narrador do romance: “[l]ogo descobri que à maior parte destes religiosos apenas interessava o número de peças que podiam resgatar e enviar para o Brasil, encontrando-se ali mais na condição de comerciantes da pobre humanidade do que na de pastores de almas” (Agualusa 2014, 21). Assim, no romance, os portugueses são representados como os colonizadores mais interessados no comércio, particularmente o comércio de escravos, do que na propagação da sua fé e da sua cultura. Como relata o narrador do romance: “os comerciantes portugueses andavam tomando a cada ano milhares de cabeças e, com isso, despovoando o reino e subtraindo as famílias” (Agualusa 2014, 19). O comércio de escravos, sendo uma prática extremamente violenta, já por si contradiz a natureza presumidamente harmoniosa das relações entre os portugueses e os africanos.

No romance *A Rainha Ginga*, não se nega o intercâmbio cultural, que acontece, por exemplo, no episódio em que o narrador, estando no Reino do Dongo, aprende a língua quimbundo, e a africana Muxima aprende simultaneamente o português. Contudo, menciona-se também que os portugueses eram culpados por “destruir as tradições indígenas, o que era certo” (Agualusa 2014, 25). Desta maneira, indica-se que as tradições locais nem sempre foram respeitadas pelos portugueses.

Destaca-se no romance que frequentemente as relações entre os colonizadores portugueses e os africanos tiveram um carácter não pacífico e que, às vezes, durante as guerras os portugueses usaram métodos muito violentos contra os seus inimigos. Um dos exemplos de tal violência é contado no excerto seguinte: “[p]or último, lançaram contra os

guerreiros de Ndala Quitunga matilhas de cães de guerra, animais que os ambundos nunca haviam visto e que no seu terror tomaram por homens transformados em monstros. As tropas portuguesas degolaram nesse dia muitos milhares de guerreiros ambundos” (Aqualusa 2014, 18). Mais um exemplo é o episódio que aconteceu quando os portugueses cercaram o quilombo de Ginga: desmembrando um homem que morreu com bexigas, os portugueses atiraram-no com a catapulta contra as forças da rainha. Ambos os casos apontam para a violência que os portugueses praticaram contra os africanos, recorrendo à crueldade para subjugar o Outro.

Além disso, contrariamente ao que pretende a teoria do lusotropicalismo, os portugueses não são representados como mais tolerantes do que os outros colonizadores europeus. Pelo contrário: comparados com os holandeses, os portugueses são representados como menos tolerantes, seja no contexto africano, seja no brasileiro. Isto é exemplificado pelo diálogo entre o narrador e o cigano Lobo sobre a mudança da situação no Brasil após a conquista da região do Nordeste pelos holandeses:

Uma diferença para melhor:

— Não sentes? — insistiu Lobo. — Não sentes quando respiras?

— O quê?!

— O medo, meu amigo! Já não cheira a medo!

Dei-lhe razão. No tempo dos portugueses o medo infiltrava-se na roupa, colava-se à pele, a todas as horas, mesmo enquanto dormíamos. Era tão presente, tão inevitável, que nem nome lhe dávamos. (Aqualusa 2014, 165)

Assim, o domínio português é associado ao medo, o que contradiz a visão lusotropicalista, segundo a qual as relações interculturais proporcionadas pela colonização portuguesa teriam sido principalmente harmoniosas e amigáveis. O medo referido pelo narrador e por Lobo foi propagado pela Inquisição, o que aponta para a intolerância religiosa que existia na sociedade brasileira colonial.

A sociedade escravocrata, um tanto romantizada pelo lusotropicalismo, segundo o qual teria existido um “convívio cordial entre senhores e escravos (não obstante a violência e perversidade também presentes naquela relação)” (Castelo 2011, 277), é representada no romance de modo diferente. Como relata o narrador: “[p]ara manter os escravos no seu devido



lugar, ou seja, trabalhando, trabalhando, trabalhando, é necessário nunca lhes faltar com os três pés — pau, pão e pano. Escutei isto, muitas vezes, a senhores de engenho, feitores e até mesmo damas finas. Pela minha experiência, posso comprovar que aquilo que nunca falta é o primeiro pê, o pau, a pancada. A comida e a roupa faltam muitas vezes” (Agualusa 2014, 125).

Essa descrição indica que as relações entre senhores e escravos tiveram um carácter de exploração e não de um “convívio cordial”. Considerando que a única função dos escravos era trabalhar, os donos seguiram a “lei” dos *três pés* nas relações com os escravos. Esta “lei” realmente existiu no Brasil colonial, sendo ela mencionada na obra *Cultura e Opulência do Brasil*, do jesuíta italiano Andreoni que foi viver para o Brasil em 1681: “No Brasil, costumam dizer que para o escravo são necessários três PPP, a saber, pau, pão e pano” (1711, 44). Este ditado significa que para fazer os escravos trabalhar os donos forneciam aos escravos o mínimo de comida necessária para aguentarem o trabalho (pão), roupa para cobrirem a nudez (pano) e castigo (pau). O facto de o narrador mencionar que ele ouviu o ditado dos *três pés* de várias pessoas várias vezes indica que a atitude para com escravos que essa “lei” descreve não foi o caso único, mas caracterizou a sociedade escravocrata em geral.

No romance, representam-se também os casos de violência extrema praticada pelos donos contra os escravos. Esta violência exemplifica-se pelos castigos que Silvestre Bettencourt, um senhor de engenho pernambucano, praticava contra os seus escravos. Como Agualusa nota na seção “Agradecimentos e Bibliografia”, esses castigos “foram, com poucas alterações, roubados à realidade. São apenas alguns exemplos, nem sequer os mais terríveis, retirados de uma denúncia ao Santo Ofício contra Garcia d’Ávila Pereira Aragão, um rico senhor de engenho do Recôncavo Baiano” (Agualusa 2014, 280). As atrocidades praticadas por Bettencourt desmentem por completo a ideia lusotropicalista do convívio harmonioso entre os senhores e os escravos.

Assim, representando as relações entre os portugueses-colonizadores e os povos indígenas de África e do Brasil, Agualusa não as idealiza, realçando que elas tiveram uma natureza complexa, podendo ser harmoniosas ou não. Não negando a interpenetração da cultura portuguesa com as culturas dos povos indígenas, Agualusa destaca que as relações interculturais dos tempos da colonização não se basearam na igualdade, mas foram estabelecidas entre dominador e dominado, o que aproxima a visão do escritor do pensamento de Hall (2003), que define as relações entre colonizador e colonizado como “relações de poder” e de subordinação.

Além disso, reconstruindo o passado, Agualusa sublinha que, na História, nada é tão nítido e simples como é frequentemente representado. O narrador do romance descreve a guerra entre o Reino de Espanha e de Portugal e o Reino do Congo de modo seguinte:

Quão imprevisto e surpreendente é o destino! Ali estavam milhares de soldados pretos combatendo em nome de um remoto rei espanhol, enquanto do lado dos africanos se destacava aquele homem de Évora, e alguns outros como ele, brancos ou quase brancos, que haviam buscado fortuna em terras da Ginga, trocando espingardas e munições, além de tecidos, missangas, espelhos e outros objetos vilíssimos, que não servem senão para efeminar os espíritos, por escravos e marfim. (Agualusa 2014, 64)

Assim, havia portugueses que fizeram parte das tropas africanas e africanos que combateram pelos portugueses. Além disso, menciona-se, no romance, que, do lado português, combateram não só soldados africanos, mas também, pelo menos, um capitão africano, chamado António Dias Musungu. Tudo isto significa que os lados inimigos não foram culturalmente homogêneos e nitidamente destacados um do outro, mas, pelo contrário, havia uma confusão entre eles.

Outra guerra, que ocorreu entre o Reino de Portugal e o Reino do Dongo após a tomada de Luanda pelos holandeses, caracterizou-se até pela maior complexidade. Do lado de Ginga, combateram não só os seus aliados africanos e os guerreiros mercenários jagas, mas também os holandeses. As tropas holandesas, por sua vez, incluíram “mercenários franceses e ingleses, muitos deles católicos” (Agualusa 2014, 241) e os índios de Simão Janduí, um homem de nação tapuia, que vivera na Holanda, sabia falar holandês e pertencia à Igreja Reformada Holandesa.

Do lado de Portugal, participaram na guerra não só os portugueses, mas também os jagas-mercenários e guerreiros de alguns sobas africanos que foram inimigos de Ginga. Além disso, apoiaram Portugal as tropas do almirante Salvador Correia de Sá e Benevides, que chegaram do Brasil e incluíam soldados pretos de Henrique Dias. Desta maneira, o conflito entre o Reino de Portugal e o Reino do Dongo não foi um choque entre duas forças homogêneas, mas teve uma natureza muito mais complexa, o que é destacado no romance.

Os exemplos de ambos os conflitos demonstram que os grupos culturalmente diferentes não são internamente homogêneos, nem têm fronteiras impermeáveis. Mesmo em condições

de relações não-amistosas, as partes que participam no conflito (o Reino do Dongo e o Reino (de Espanha e) de Portugal) são representadas não como entidades homogêneas, mas sim como os grupos caracterizados por uma diversidade interna. Tal representação dos grupos culturais é consoante o pensamento de Hall (2003) e de Sen (2015), conforme o qual as culturas caracterizam-se pela heterogeneidade e não têm fronteiras impenetráveis.

Sublinhando a complexidade da História e a heterogeneidade de grupos que participaram em relações culturais de carácter amistoso ou não, Agualusa aponta para a insustentabilidade da divisão única do globo e da classificação singular das pessoas do mundo segundo um critério religioso ou cultural, visto como o unicamente significativo. O perigo da tal classificação foi sublinhado por Sen, segundo o qual:

De facto, uma grande fonte de possível conflito no mundo contemporâneo é a presunção de que as pessoas podem ser categorizadas unicamente com base na religião ou na cultura. A crença implícita no poder abrangente de uma classificação singular pode tornar o mundo completamente inflamável. Uma visão unicamente desagregadora vai contra não só a antiquada crença de que todos os seres humanos são iguais mas também contra o menos discutido, porém muito mais plausível, entendimento de que somos diversamente diferentes. (2015, 13)

No romance *A Rainha Ginga*, Agualusa, invocando a época da primeira modernidade, demonstra as consequências graves de tal classificação unidimensional através do exemplo da Inquisição. Dividindo todo o mundo segundo o critério da religião, a Inquisição criou uma barreira entre os católicos, cuja fé foi considerada como a única legítima, e as pessoas de outras religiões e crenças, consideradas como hereges. Tal classificação singular justificou a violência contra pessoas vistas como hereges e levou à perseguição delas e à propagação do ódio nas sociedades. Como descreve o narrador:

O Santo Ofício, em tudo achando erro, em tudo adivinhando a sombra do demo e o fedor a enxofre que o anuncia — do sangue infeto dos judeus, ciganos e negros às rezas e mezinhas dos mandingueiros —, aterroriza as sociedades e através desse terror as degrada e avilta.

Os infelizes que caem nas garras dos inquisidores são incitados a denunciar terceiros. Quanto mais heresias, ou pretensas heresias, denunciarem, mais possibilidades têm de escapar ao castigo. As mães delatam os filhos, os filhos voltam-se contra os pais, os irmãos uns contra os outros e neste ciclo de ódio e

de rancor se quebram os laços mais íntimos e se perdem primeiro as famílias e depois as nações. (Aqualusa 2014, 165)

Como é observado no excerto citado, a Inquisição, dividindo o mundo segundo unicamente o critério religioso, impunha às pessoas as identidades, baseadas nas pertencas religiosas delas, e fazia com que a sociedade visse os indivíduos somente como cristãos ou como hereges, desconsiderando outras afiliações importantes, como os laços familiares, que estes indivíduos, na verdade, tinham. A classificação das pessoas segundo o critério de pertença religiosa visto como determinante e a intolerância religiosa levavam à justificação da violência para com aqueles considerados hereges. Tudo isto criava um clima de terror, destruindo famílias e prejudicando povos inteiros, o que pode ser considerado como algumas das “possíveis consequências terríveis de classificar pessoas em termos de filiações singulares elaboradas em torno de identidades exclusivamente religiosas” (Sen 2015, 89).

Condenando a violência promovida pela Inquisição, o narrador sublinha a injustiça da perseguição aos judeus, que a Inquisição considerava como hereges:

Mesmo quando acreditava em Jesus com toda a minha alma, mesmo quando não me atrevia a contestar o comportamento dos príncipes da Igreja, não entendia a perseguição aos judeus. Nosso Senhor Jesus Cristo era judeu. Maria, a sua mãe, era judia. Odiar os judeus, todos os judeus, é odiar esse mesmo Jesus que veio para nos salvar. Menos entendia que andassem expulsando gente que tanta falta fazia a Portugal, como falta fizera a Espanha, físicos, diplomatas, astrónomos, músicos, calígrafos, alguns dos quais viriam a contribuir para a grandeza dos Países Baixos e de muitas outras nações. (Aqualusa 2014, 151)

Assim, a Inquisição que controlava a sociedade, via as pessoas perseguidas somente como judeus, sendo esta sua identidade religiosa considerada como preponderante, enquanto as outras identidades, inclusive as baseadas em envolvimento profissionais e económicos, interesses nas áreas da ciência e da arte, entre várias outras, eram deliberadamente ignoradas. Tal visão levava não só ao “apequenamento” (Sen 2015, 14) das pessoas, mas também justificava a violência contra elas. Isso exemplifica o que afirma Sen: “[o] incentivo para ignorar todas as filiações e lealdades que não sejam aquelas que provenham de uma identidade restritiva pode ser profundamente enganosa e também contribuir para a tensão e para a violência sociais” (2015, 39).

Criticando a violência decorrente da categorização singular das pessoas, feita com base no critério religioso e na intolerância religiosa, o narrador sustenta uma outra visão. Como é patente no excerto acima citado, Francisco, ao contrário da visão promovida pela Inquisição, define os judeus expulsos de Portugal não segundo o critério religioso, mas sim conforme a pertença dessas pessoas a várias atividades. Assim, o narrador sublinha que a identidade religiosa não é a única identidade deles.

A visão do narrador, que percebe as pessoas como portadores de mais de uma característica identitária significativa, permite traçar mais um paralelo com o pensamento de Sen, isto é, com a sua ideia da identidade plural, segundo a qual cada pessoa têm várias afiliações que servem de base para a construção das múltiplas dimensões da identidade pessoal. Como explica Sen: “Cada um desses agrupamentos, aos quais a pessoa pertence simultaneamente, dá a ela uma identidade específica. Nenhum deles pode ser considerado como a única identidade da pessoa ou a categoria singular de associação” (2015, 23-24).

## **Resumo do Capítulo II**

O presente capítulo visou examinar a questão do contacto cultural no romance *A Rainha Ginga*.

No subcapítulo 2.1, foi observado o diálogo intercultural que se constrói no romance por meio da intertextualidade, que o liga com textos pertencentes às culturas africanas, europeias e pelo menos uma cultura oriental (a persa), e também por meio da linguagem, que incorpora léxico de línguas estrangeiras, principalmente do quimbundo.

Os subcapítulos 2.2-2.4 foram dedicados à análise do conteúdo semântico do romance *A Rainha Ginga*. No subcapítulo 2.2, foram observados os espaços da ação do romance. A análise efetuada comprovou que todos os espaços nos quais se enquadra a ação da obra (o Reino do Dongo, o Brasil colonial, a República Salé, Portugal e Holanda) são representados na obra como ambientes marcados pela diversidade cultural. As cidades de Luanda, de Olinda, de Recife, de Salé, de Lisboa e de Amsterdão são representadas no romance não só como pontos de encontro e de interação de várias culturas, mas também como portos interconectados. Tudo isto exemplifica o pensamento de Hall (2003), para quem as tendências globalizantes, proporcionadas pela colonização, levaram à formação de o que Mary Louise Pratt denomina “zonas de contacto” de várias culturas e à interconexão dos espaços fixos do mundo. Além disso, a conexão entre vários espaços separados pelo oceano Atlântico, mas, ao mesmo tempo, ligados por meio das rotas marítimas que atravessam este oceano, permite traçar um paralelo entre *O Atlântico Negro* de Paul Gilroy e a obra de Agualusa.

O subcapítulo 2.3 teve por objetivo analisar o contacto cultural ao nível da história pessoal. Para tal, foi examinada a experiência do contacto com o Outro vivida pelo narrador do romance Francisco José da Santa Cruz após a viagem dele do Brasil colonial para o Reino do Dongo. A análise efetuada evidenciou que o convívio com o Outro teve impacto sobre a mundividência do narrador, permitindo-lhe vencer o medo do desconhecido, superar os preconceitos e valorizar a cultura do Outro. Devido ao contacto com o Outro, o narrador mudou a sua visão sobre a cultura: passando do cristocentrismo e da hierarquização das culturas a uma visão próxima do relativismo cultural, ele começou a ver a sua cultura não como a “Cultura”, mas como uma das culturas. Além disso, interagindo com o Outro, o narrador adotou algumas práticas do povo ambundo, que, em consonância com a obra de Hall (1997a), podem ser consideradas como partes constitutivas da cultura deste povo africano.

No subcapítulo 2.4, o contacto cultural foi examinado a um nível mais vasto, a saber, ao nível da história mundial. A análise efetuada demonstrou que, consoante o pensamento de Gilroy (2001), Agualusa sublinha o papel ativo que os negros desempenharam no processo histórico e na “construção” do Mundo. Ao recriar a época do reinado de Ginga, Agualusa revela as relações entre o colonizador e o colonizado de uma maneira diferente da teoria lusotropicalista de Gilberto Freyre. Sublinhando a natureza complexa dessas relações, Agualusa ressalta que elas foram relações de poder, sendo o carácter delas sustentado pelo próprio colonialismo. Tal interpretação que Agualusa faz aproxima-se da visão de Hall (2003), que sublinha o caráter desigual das relações que se estabeleciam entre colonizador e colonizado. Além disso, no romance *A Rainha Ginga*, Agualusa representa grupos culturalmente distintos como internamente heterogêneos e destaca a permeabilidade das fronteiras culturais, o que permite traçar um paralelo entre o romance e o pensamento tanto de Hall (2003) quanto de Sen (2015). A ligação entre a reflexão teórica de Sen (2015) e a obra de Agualusa pode ser estabelecida também porque ambos os autores chamam atenção para o perigo de uma classificação singular do mundo, segundo um único critério determinante.

### Capítulo III Identidades pessoais

A primeira das hipóteses principais deste capítulo é que, em consonância com as contribuições teóricas de Hall (2003, 2006 e 2009), de Woodward (2004 e 2009) e de Sen (2015), as identidades das personagens do romance de José Eduardo Agualusa têm carácter plural, inconstante e frequentemente contraditório. A segunda hipótese consiste em que, em correspondência com a conceção pós-moderna da identidade as identidades pessoais são representadas no romance como algo que se constrói e não como algo inato e herdado biologicamente. A terceira hipótese é que, consoantemente a teoria de Woodward (2004), o processo da construção identitária é representado como um processo duradouro, e problemático, que depende tanto das escolhas pessoais e da participação ativa do sujeito, como das molduras e restrições sociais, sendo a identidade pessoal formada por dois lados: o individual e o social, os quais nem sempre são conciliáveis. Além disso, atenção será dada ao papel dos símbolos no processo de construção das identidades pessoais das personagens, visto que a importância do aspeto simbólico na produção e formação das identidades é destacada por Woodward (2004). Para verificar as hipóteses mencionadas, propõe-se efetuar uma análise dos pontos do romance *A Rainha Ginga* que permitem caracterizar as identidades pessoais das personagens e examinar o processo de construção identitária representado na obra. São escolhidos como referencial teórico as obras de Hall (2003, 2006 e 2009), de Woodward (2004 e 2009), de Sen (2015) e de outros autores que são pertinentes para a análise referida.

A seguir, serão observadas as identidades das personagens do romance, a saber, a identidade da rainha Ginga, de Francisco José de Santa Cruz (o narrador do romance), de Muxima/Dona Inês, de Cipriano/Abdullah, de Rafael Salem e de Henda.

#### 3.1 Ginga, a rainha-rei

Propõe-se começar a análise das questões da identidade e da construção identitária com o exame da identidade da rainha Ginga, que, ao contrário das demais personagens mencionadas (que são puramente fictícias), é uma figura real do passado, representada no romance.

Sendo a rainha Ginga “a personagem mais polémica de toda a história de Angola” (Pinto 2011, 1), a figura dela chamou a atenção de cronistas, historiadores e escritores de várias épocas. As representações da rainha, criadas por eles, variaram conforme a conjuntura

histórica e política, trazendo as marcas do tempo em que foram construídas. Sendo estas representações múltiplas e variadas, convém mencionar algumas delas que Agualusa contesta, criando uma nova imagem da rainha lendária no seu romance histórico.

Os relatos dos cronistas do período colonial, inclusive os contemporâneos da rainha Ginga, tais como António de Gaeta (1617-1662), António de Oliveira de Cadornega (c.1623-c.1690) e João António Cavazzi de Montecúcolo (1621-1678), representam o ponto de vista do colonizador europeu. Sendo marcados pelos “processos da retórica utilizados no discurso colonial acerca dos povos colonizados” e pelas “classificações negativas ou reducionistas do homem africano” (Pinto 2011, 6), os seus relatos caracterizam-se pelo enselvajamento da rainha, sendo-lhe atribuídas características como crueldade exagerada e luxúria. Naquele período, foram aplicadas à rainha “as retóricas do *belicismo*, do *despotismo*, da *animização/diabolização da religião* (associada à *magia*), da *antropofagia* e da *lubricidade*” (*ibid.*, 6). Tudo isso levou à criação de uma imagem negativa da rainha, vista como grande inimigo dos portugueses e representada, por Cadornega, como “demónio em forma humana” (*apud.* Weber 2009, 3).

Uma ideia da rainha completamente diferente começou a formar-se no tempo em que Angola lutava pela independência (1961-1975). Foi nesse período, que Ginga emergiu como grande “chefe da coligação do povo contra o invasor português” (Pantoja 2010, 322). A rainha começou a ser representada como a heroína nacional angolana, que resistiu aos colonizadores europeus. Alguns autores definiram a luta que ela travou contra os portugueses “como o primeiro movimento nacionalista da região, fazendo o elo com o movimento de independência na moderna Angola” (*ibid.*, 324).

Conforme Pantoja (2010, 323), mais tarde, em finais do século XX, a trajetória de Ginga foi abordada sob o prisma das relações de género, sendo sublinhado o facto de a rainha ter sido a primeira mulher que assumiu a posição de Ngola (o líder do reino). Além disso, também no século XX, a figura da rainha Ginga chamou a atenção dos movimentos sociais, particularmente do movimento feminista, sendo a rainha considerada como um “exemplo do poder das mulheres” (Neves 2017, 225). Segundo esta visão, as rainhas da África pré-colonial, inclusive Ginga, “*did not call themselves feminists, but no doubt their lives were feminist. Were they living today, they would be perceived as such. These more controversial characters are important for our understanding of women’s roles and contributions in precolonial African history*” (Amadiume 2001, 55).



A observação de algumas das várias representações da rainha Ginga comprova a existência de uma multiplicidade de visões sobre a identidade da rainha e o papel que a rainha teve na história de Angola e do mundo.

Refletindo sobre as interpretações da trajetória da rainha Ginga, Agualusa afirma:

Houve alguma literatura colonial, ou seja, ficção produzida por portugueses, utilizando o mito da rainha a favor do mito da construção do império. Quando as figuras se agigantam muito, todos os poderes têm a tentação de usá-las a seu favor... Depois da independência de Angola, foi publicado, pelo menos, um livro com a perspectiva oposta, hipernacionalista, transformando a rainha Ginga num ícone do nacionalismo angolano – o que também é absurdo. (Agualusa, 2014c)

Assim, Agualusa não favorece nenhuma das duas perspectivas opostas: nem a colonial, nem a nacionalista. Segundo o escritor, ambas as perspectivas mencionadas são incompletas: “Realça-se o que interessa, apaga-se o que não interessa [...]. É pena, porque ela [a rainha Ginga] é interessante na sua complexidade” (*ibid.*).

A interpretação da rainha como precursora do feminismo também é questionada pelo escritor. Comparando Ginga com Margareth Thatcher, Agualusa duvida que a rainha tenha favorecido ideias próximas ao feminismo: “Ela [rainha Ginga] governava como um homem entre homens, como, por exemplo, a Margareth Thatcher. A Margareth Thatcher era feminista? Não me parece” (*ibid.*).

Não estando de acordo com as interpretações da personagem histórica da rainha Ginga, e vendo-a como uma figura perturbadora que “rompeu todas as tradições e inventou o seu próprio mundo” (*ibid.*), Agualusa cria a personagem do seu romance.

Ginga é apresentada aos leitores pelo narrador do romance, que a viu, quando chegou ao Reino do Sonho (ou Soyo): “A primeira vez que a vi, a rainha Ginga olhava o mar. Vestia ricos panos e estava ornada de belas joias de ouro ao pescoço e de sonoras malungas de prata e de cobre nos braços e calcanhares. Era uma mulher pequena, escorrida de carnes e, no geral, sem muita existência, não fosse pelo aparato com que trajava e pela larga corte de mucamas e de homens de armas a abraçá-la” (Agualusa 2014, 13).

Esta descrição revela que Ginga não se destacava pelos seus traços físicos, tais como a altura ou corpulência. É pelo traje de Ginga e pelo cortejo dela que o narrador a define como

uma mulher incomum, diferente das outras. Seguindo o pensamento de Woodward (2004), que realça o papel dos símbolos para a construção da identidade, é possível afirmar que escolhendo um traje de “panos ricos” e as joias de metais preciosos, e cercado-se por um cortejo de criadas e de guarda, Ginga, por meio destes símbolos, exprime a sua pertença à família real e o seu alto *status* social. Assim a futura rainha demonstra a sua identidade, o que permite que os outros compreendam quem ela é, “lendo” a identidade dela.

Sendo um membro da família real, a futura rainha não se contentava em assumir um papel social passivo que, na época, era atribuído à mulher no Reino do Dongo, ao qual Ginga pertencia. Ao contrário, Ginga ambicionava assumir poder político, que tradicionalmente pertencia aos homens. Como, segundo os padrões da sociedade na qual Ginga vivia, o poder político podia ser alcançado somente pelos indivíduos do gênero masculino, Ginga, pretendendo conquistar esse poder, comportava-se como homem. Tal comportamento de Ginga é ilustrado pelo trecho que descreve uma “maca”, isto é, uma reunião de rei e fidalgos:

A rainha, que na altura ainda não o era, não obstante o porte, ostentava sobre os ombros uma capa vermelha de apurada oficina, e aquela capa parecia fazer refulgir seu rosto, como se um incêndio a consumisse. Ginga discutia em voz alta com o irmão, como se com ele partilhasse a mesma vigorosa condição de macho e de potentado. Já na altura não admitia ser tratada como fêmea. E era ali tão homem que, com efeito, ninguém a tomava por mulher. (Agualusa 2014, 17)

A descrição citada revela que, ainda não sendo a líder do reino, Ginga via-se como tal, considerando-se igual ao seu irmão, então rei, Ngola Mbandi. Convém notar que ela não só se via como um “potentado” (e por isso assumia o comportamento considerado masculino na sociedade à qual pertencia), mas também era tratada como um “potentado”. Assim, no episódio da maca, a maneira de Ginga se ver, e a maneira de ela ser vista, que, conforme Woodward (2004), correspondem a duas faces da identidade, coincidiam. Contudo, isto não quer dizer que, mais tarde, a sociedade aceitou facilmente Ginga como rainha. Pelo contrário, Ginga teria de empreender esforços para afirmar a sua identidade de rainha e para a sociedade a aceitar como rainha. Isto exemplifica o pensamento de Sen, em conformidade com o qual “mesmo quando está claro o modo como desejamos ver a nós mesmos, ainda podemos ter dificuldade em conseguir persuadir os outros a ver-nos da mesma maneira” (2015, 25). Assim, enquanto Ginga não teve dúvidas sobre a sua identidade de líder e rainha, os outros

nem sempre a viam como tal. O exemplo de Ginga demonstra também que, como afirma Woodward, a construção da identidade requer “*some active engagement by those who take up identities*” (2004, 8), e que o indivíduo, às vezes, tem de lutar para afirmação da sua identidade, como aconteceu no caso da Ginga: ainda não sendo a líder do Reino do Dongo, ela esforçava-se por comprovar a sua igualdade com os potentados africanos e o governador português e mais tarde empreendeu esforços para se afirmar como rainha. A seguir, serão observados os episódios do romance que exemplificam os esforços que Ginga fez para a construção da sua identidade.

Ainda antes da sua coroação, Ginga, considerada “a conselheira preciosa” (Aqualusa 2014, 20) do rei do Dongo, chefiou a embaixada ao governador português, atuando como a representante do Reino do Dongo em Luanda. Recebendo Ginga em Luanda, o governador português decide oferecer-lhe um presente:

O governador teve a ideia, a seu ver generosa, de mandar comprar esplêndidos lotes de veludos e sedas e musselinas, entregando-os ao melhor alfaiate de Luanda para que deles cortasse anáguas, saias e corpetes com que vestir a embaixadora do rei do Dongo. Quando, na data aprazada, lhe foram entregar os trajes, a Ginga teve um ataque de fúria. Já antes eu a vira entregar-se a demonstrações de ira, mas nunca com tal ímpeto. Rasgou com as mãos e com os dentes os finos tecidos, enquanto gritava que dissessem ao governador não ter ela falta do que vestir. Dizei-lhe, insistia, que irei trajada segundo as minhas próprias leis, inteligência e entendimento. (Aqualusa 2014, 35)

Este episódio dá um exemplo de um desentendimento que pode acontecer entre as pessoas, pertencentes a culturas diferentes devido à não-correspondência dos “códigos culturais” (Hall 1997a, 4) e a interpretações diferentes de um mesmo objeto ou prática. Assim o governador português, oferecendo um presente a Ginga, teve boas intenções, ele queria agradá-la. Contudo, a futura rainha compreendeu o gesto dele de outra maneira, como uma ofensa, e julgou que o governador português a tratava como inferior, como se ela não tivesse vestidos próprios. Além disso, o excerto observado revela algumas características da identidade de Ginga. Vendo-se como igual ao governador português, Ginga afirmou que não tinha “falta do que vestir”. Além disso, não aceitando os trajes, feitos segundo modelos europeus, e insistindo em se vestir segundo as suas “próprias leis, inteligência e entendimento” (Aqualusa

2014, 35), ela demonstrava o seu carácter independente e insubmisso. A fúria de Ginga e o seu comportamento, descrito no episódio citado, revelam o lado impulsivo do seu carácter.

A futura rainha chegou ao encontro com o governador, vestida, “como era seu hábito, com uma bela capa escarlate sobre os ombros magros e um finíssimo pano de musselina, com flores pintadas, elegantemente preso à cintura por uma cinta de camurça, cravejada esta de diamantes e outras pedras raras” (Aqualusa 2014, 35). Tendo os símbolos, inclusive o vestuário, um papel importante para a construção da identidade (Woodward 2004), a escolha do traje que Ginga fez merece atenção. Como afirma Woodward, “[w]e symbolize the sort of person we want others to think we are through the clothes we wear and the ways in which we behave” (2004, 12). Assim, vestindo-se segundo as suas preferências e o seu gosto, e não à maneira europeia, Ginga pretendeu demonstrar a sua independência e sublinhou a sua pertença ao Reino do Dongo. Escolhendo um traje de pano fino, adornado com pedras preciosas, ela demonstrou também o seu alto *status* de representante de um reino rico e poderoso.

Outro episódio que revela alguns traços identitários da futura rainha, é mais um desentendimento entre o governador e Ginga, então embaixadora do Reino do Dongo. Quando o governador recebeu Ginga no seu palácio, ele esteve sentado num cadeirão alto, enquanto a Ginga tinha sido proposto sentar-se numa almofada. O governador organizou o encontro assim não “por malícia ou má-fé, antes para agradar à embaixadora, pois os seus conselheiros lhe haviam assegurado que os potentados gentios não apreciam cadeiras, preferindo sentar-se no chão raso” (Aqualusa 2014, 35). Considerando Ginga como “potentado gentio”, o governador pretendeu respeitar um costume que ela presumidamente seguiria. Contudo, a futura rainha entendeu a situação de outra maneira. Pensando que o governador se via superior a ela e não concordando com isto, ela não se sentou na almofada que lhe foi reservada, mas sim ordenou que uma das suas escravas se ajoelhasse e sentou-se no dorso dela, como se a escrava fosse um banco. Fazendo assim, Ginga demonstrou que se via igual ao governador. Além disso, devido à sua imponente e graças à sua sagacidade, a futura rainha não só se igualou ao governador, mas até o superou: “Ainda que o governador João Correia de Sousa falasse a partir de cima, era como se o fizesse a partir de baixo, tal a soberba e a clareza de ideias da Ginga” (Aqualusa 2014, 36).

Negociando com o governador português, Ginga destacou-se pela fluência de fala incomum, pela lucidez de pensamento e a inteligência invulgar, o que assombrou os portugueses. Reconhecendo os traços referidos da rainha, os portugueses interpretaram-nos,

no entanto, de uma maneira preconceituosa. Como explicou um dos portugueses nobres (o anfitrião de Ginga em Luanda) ao narrador do romance: “É coisa sobrenatural, disse-me, a fluência com que ela fala. No juízo dele, a inteligência, quando manifesta numa mulher, e para mais, numa mulher de cor preta, de tão inaudita, deveria ser considerada inspiração de maligno [...]” (Agualusa 2014, 37). Esta explicação permite caracterizar a visão da futura rainha que os portugueses tiveram. Ginga foi “duplamente estigmatizada” (Minuzzi 2016, 201) por causa da sua pertença ao género feminino, considerado, naquela época, como inferior ao masculino, e por causa da sua pertença à “raça” negra, inferiorizada em relação com a “raça” branca. Porém, mesmo que lhe fossem atribuídas uma identidade de género e uma identidade “racializada”, tidas por inferiores, a rainha mesma nunca aceitou essa inferiorização, vendo-se como igual aos sobas africanos e aos governadores europeus, com os quais negociava ou contra os quais lutava.

Assumindo o título de rainha, Ginga, “adota [mais] uma identidade masculinizada” (Oliveira e Mendes 2016, 136). Porém, não lhe foi fácil ser reconhecida como rainha pela sociedade. A razão disso é a tensão entre dois fatores que Woodward destaca como principais para a construção identitária, a saber, “*between human agency and social structures*” (2004, 11), ou seja, entre a escolha pessoal, por um lado, e as convenções sociais, por outro lado. A escolha que Ginga fez consistiu na assunção da posição identitária de rainha, o que não correspondia às convenções sociais da época e do Reino do Dongo, segundo as quais tal posição hierárquica na sociedade local só podia ser ocupada pelos homens. Além disso, não coincidiam a maneira de Ginga se ver com a maneira como ela era vista, as quais, conforme Woodward (2004), correspondem respetivamente ao lado individual e ao lado social da identidade. Se Ginga viu-se e compreendeu-se como rainha, a sociedade não a considerava como líder do reino, sendo ela uma mulher. As tensões entre a escolha pessoal e as convenções sociais e entre o lado individual e o lado social da identidade obrigaram Ginga a esforçar-se para afirmar a sua identidade. Como afirma Minuzzi, “[m]ulher forte e corajosa, precisou tornar-se ainda mais forte e mais corajosa do que todos os homens, a fim de enfrentar o preconceito e a desconfiança dos europeus e de seus próprios súbditos pelo facto de ela não pertencer ao sexo masculino, tradicional detentor do poder” (2016, 200). Contudo, deve ser notado que, identificando-se como rainha, Ginga, por um lado, rompeu com os padrões da sociedade, segundo os quais a posição de rei era normalmente ocupada por homens, mas, por outro lado, ocupando tal posição, a “rainha-rei” (Agualusa 2014, 57) Ginga assumiu também o comportamento que essa posição impõe. Para ser “rei”, para ser aceite como tal, ela teve de comportar-se como um rei, seguindo as regras estabelecidas pela sociedade. Assumindo o

poder, Ginga queria sublinhar o seu *status* do monarca absoluto e por isso exigiu ser tratada como “rei”, ou seja, o detentor do poder, e não como rainha, ou seja, a simples esposa de um rei, privada de poder. Assim, a identidade de Ginga como rainha constrói-se com base simultaneamente na tensão e na articulação entre o individual e o social, dependente de uma escolha pessoal, mas também das convenções sociais, que Ginga, por um lado, quebra (interiorizando a identidade masculinizada), mas, por outro lado, segue, assumindo um comportamento de rei, esperado pela sociedade.

Para assegurar o seu *status* e acabar com contestações por parte dos fidalgos do seu reino, a “rainha-rei” atuou de maneira dura e até cruel, recorrendo à violência. Como, até após a coroação de Ginga, alguns fidalgos apoiavam o jovem primo dela chamado Hoji e queriam que ele reinasse em vez de Ginga, a rainha ordenou, presumivelmente, que o matassem. Embora não houvesse provas do assassinato do menino, a verdade foi que Hoji desapareceu e nunca mais foi visto. O provável assassinato de Hoji, no qual a rainha teria estado envolvida, revelaria o seu lado cruel e violento. Ao mesmo tempo, o narrador tem dúvidas em relação à participação da rainha no crime: “Dizem – destas coisas não há certezas – que mal o teve diante dos olhos a Ginga o matou, ou fez matar [...]” (Agualusa 2014, 62). O narrador apresenta a informação sobre a morte de Hoji em forma de boato e não de certeza absoluta, pondo assim em causa a crueldade exagerada atribuída à rainha pelos portugueses.

Depois da conquista definitiva do poder, sendo reconhecida como rainha pela sociedade, Ginga, reforçando esta identidade, agia como um verdadeiro monarca. Por exemplo, em tempos de guerra, ela comandava as suas tropas e lutava no campo da batalha, sendo igual ou até superior aos outros reis: “Encontrei a vestida à maneira de um homem, como rei que arvorava ser, tão macho quando os demais, ou mesmo mais, e armada de arco e flechas” (Agualusa 2014, 67). Interiorizando o *status* de “rei”, Ginga não só agia de maneira correspondente, mas também utilizava símbolos que demonstravam este *status* e recorria a práticas que o realçavam: ela vestia-se como um rei, fazia-se acompanhar por um cortejo e também tinha um “serralho, à maneira de sultões turcas” (Agualusa 2014, 94). Como “o simbólico [...] é necessário para a construção e a manutenção das identidades” (Woodward 2009, 13), é possível afirmar que, escolhendo um traje masculino e possuindo um serralho, Ginga pretendia realçar a sua identidade de monarca e demonstrar que estava em pé de igualdade com outros reis. Para governar no mundo, onde o poder sempre pertenceu aos homens ela tinha de comportar-se como um homem, assumindo traços identitários associados ao género masculino. Como nota Oliveira, “[a]dotar uma identidade masculinizada não pode ser considerado como ato de devassidão, nesse caso pode ser explicado como forma de

adquirir o respeito e a aceitação perante a sociedade dos Ambundus, que era predominantemente machista, e não admitia ser liderada por uma mulher” (2016, 145).

O carácter complexo da identidade de Ginga é destacado pelo narrador, que supôs que o soba dos guerreiros jaga chamado Caza Cangola se tinha apaixonado por Ginga, vendo nela uma “mulher que batia de armas na mão, tão viril quanto o homem mais macho. Uma mulher que nunca se vergava; que não tinha amo nem Deus. Uma mulher que conhecia as artes da guerra, as suas armadilhas e danações, e que ao debater com os seus macotas pensava melhor do que o melhor estrategista, pois sabendo cogitar como um homem, possuía ainda a seu favor a subtil astúcia de Eva” (Aqualusa 2014, 92).

O excerto citado demonstra que a identidade da rainha tem um carácter múltiplo e contraditório, reunindo traços mais associados ao género masculino outros considerados típicos do género feminino. Podem ser incluídas no primeiro grupo características como a habilidade de manejar as armas, o conhecimento das estratégias e táticas da guerra, o carácter insubmisso e independente, e, no segundo, – a “astúcia” feminina.

Sendo uma guerreira e uma estrategista militar, a rainha foi também uma grande diplomata: “Dizia-se que era tão hábil enquanto diplomata, manejando palavras e argumentos, quanto nos campos de batalha, com o arco e as flechas” (Aqualusa 2014, 162). Este é mais um traço identitário, que aumenta a multiplicidade e a complexidade da identidade de Ginga. O talento diplomático da rainha manifestou-se durante as negociações entre ela e os portugueses ou entre ela e os holandeses e comprovou-se pelas decisões políticas que ela tomou. Algumas dessas decisões representam interesse especial para a presente análise, tendo elas influência sobre a identidade de Ginga.

Uma das tais decisões é o batismo de Ginga. Explicando a razão do seu batismo ao narrador, a rainha contou-lhe uma lenda africana de um pequeno Senhor Sapo, que, enganando o poderoso Senhor Elefante, se casou com a noiva do último, a bela princesa. Assim, Ginga sugere que a sua decisão era uma manobra política. Ao ser batizada na Igreja Católica, Ginga visou consolidar a aliança com os portugueses, adquirindo uma oportunidade de “transitar pelos dois mundos e aproveitar o melhor de cada um para conquistar mais povos, pessoas e terras” (Minuzzi 2016, 202). O batismo de Ginga não a levou a deixar para trás as suas crenças. A maneira de Ginga se autoidentificar em termos de convicções religiosas não mudou definitivamente. Contudo, o batismo foi importante para a definição do lado social da identidade de Ginga, porque transformou a maneira de ela ser vista pelos portugueses. Conforme Anderson (2013), na época da primeira modernidade, na qual Ginga viveu, ainda

não existiam nações, mas havia comunidades religiosas e reinos dinásticos. Era com base na pertença religiosa e na pertença a um ou outro reino que as identidades eram definidas. Convertendo-se ao Cristianismo, Ginga assumiu, aos olhos dos portugueses, *status* de cristã, que foi considerado mais alto do que o de gentia.

Mais uma decisão política de Ginga que influenciou a identidade dela foi a sua aliança com Caza Cangola, o soba dos guerreiros jaga, com quem a rainha se casou. Naquela época, com a mudança da situação política, a rainha já não se via como aliada dos portugueses, mas lutava contra eles, defendendo os interesses do seu reino. A razão do casamento com Caza Cangola consistia na necessidade de concluir uma aliança com o soba poderoso e ganhar o apoio dos jagas, guerreiros fortes, temidos pelos portugueses. A aliança com Caza Cangola reforçou o reino de Ginga e também permitiu à rainha elevar o seu *status*, adotando mais um título, o de tembanza, ou seja, “governadora [de um] jagado” (Agualusa 2014, 89).

Ambas as decisões mencionadas, os seus batismo e casamento, não só permitiram que o Reino do Dongo se tornasse mais poderoso, mas também deixaram marcas na identidade da rainha, mudando sobretudo a maneira de ela ser vista pelos portugueses, no caso do primeiro, e pelos aliados africanos, no caso do segundo.

Considerando tudo acima referido, é possível concluir, que, Agualusa representa Ginga como uma pessoa que possui identidade múltipla e contraditória: ela é uma mulher, mas assume identidades masculinizadas, identificando-se e sendo identificada, primeiro, como um potentado e, mais tarde, como “rainha-rei”. Destacando-se pela bravura e sagacidade, inteligência e impulsividade, ela simultaneamente assume posições identitárias de guerreira, estratega militar e diplomata. O carácter múltiplo e contraditório da identidade da rainha, representada no romance, permite traçar um paralelo entre a obra de Agualusa e a concepção pós-moderna da identidade, segundo a qual o sujeito possui “multiplicity of identities” (Woodward 2004, 11), sendo considerado como “composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não-resolvidas” (Hall 2006, 13).

A complexidade da identidade de Ginga aumenta pelo facto de ela, além de ser plural e contraditória, mudar ao longo da narrativa e ser definida de maneiras diversas, sendo Ginga vista sob perspetivas diferentes.

Assim, inicialmente, no Reino do Dongo, Ginga foi considerada como uma das irmãs do rei Ngola Mbandi e como a sua conselheira, apreciada pelas suas inteligência e coragem. A seguir, tornou-se “rainha-rei”, cuja posição foi bastante instável, sendo ela desconfiada pelos



fidalgos do próprio reino. Mais tarde, demonstrando a sua força, Ginga consolidou o poder nas suas mãos, e o seu direito de governar já não foi contestado. Nesta altura, a rainha vem a desfrutar de um tal respeito no seu reino que “ninguém [se atreve] a contestar a vontade de Ginga” (Aqualusa 2014, 71).

As visões que os portugueses tinham de Ginga dependiam das relações entre Portugal e o Reino do Dongo. Inicialmente, Ginga era vista pelo governador português como uma “embaixadora de um vago rei” (Aqualusa 2014, 235). Mais tarde, ela tornou-se uma aliada dos portugueses, e reforçou com eles a sua aliança ao converter-se ao Cristianismo. Contudo, como os portugueses não respeitaram o acordo concluído entre Portugal e o Reino do Dongo, a rainha começou uma luta contra eles. Ela uniu-se com os holandeses, que chegaram a Luanda, e começou a ser identificada como inimiga dos portugueses, tornando-se uma “guerreira temida” (Aqualusa 2014, 235). Finalmente, após a derrota dos holandeses e da fuga deles de Luanda, a rainha reaproximou-se dos portugueses, e morreu “em paz com os portugueses e com a Igreja Católica” (Aqualusa 2014, 277).

Os holandeses da Companhia das Índias Ocidentais, por sua vez, viram na rainha um parceiro comercial e um aliado na guerra contra os portugueses em África. O respeito da Companhia para com Ginga foi demonstrado quando lhe foi oferecida uma manta púrpura, cor que simbolizava a eternidade. Identificando a rainha como a sua aliada, e comprovando a sua amizade, os holandeses apoiaram-na durante os conflitos com os sobas africanos e com os portugueses.

Assim, em vários momentos da vida da rainha, a identidade dela foi definida de modos diferentes, seja dentro do reino, seja fora do reino, o que a torna até mais complexa e inconstante.

### **3.2 “Raízes” e “rotas” de Francisco José da Santa Cruz**

Neste subcapítulo, propõe-se focalizar a identidade de Francisco José da Santa Cruz, o narrador do romance, provavelmente, a personagem de maior interesse para a análise do carácter da identidade pessoal e da construção dela. Falando sobre a figura do narrador, Aqualusa afirma que queria criar uma personagem verosímil. Embora padre Francisco José da Santa Cruz nunca tenha existido na realidade, tal pessoa poderia ter existido, porque “a rainha Ginga teve realmente vários secretários, padres que sabiam ler e escrever, uma exceção na época” (2014c). Segundo o escritor, a escolha do narrador não foi feita por acaso. Aqualusa

explica que Francisco é “um narrador dividido, que está em crise de fé e de identidade... Esta personagem não tem convicções firmes sobre as coisas: ele põe em causa a sua filosofia, a sua fé, a sua vida, o seu futuro. E transforma-se, ao longo da história e do tempo. Como ele diz, somos, ao longo da vida, muitas pessoas” (*ibid.*). A característica que Agualusa dá a Francisco aponta para o carácter dividido, múltiplo e conflituante da identidade da personagem. Além disso, conforme Agualusa, Francisco não permanece o mesmo ao longo da vida, ou seja, a identidade dele transforma-se, tendo carácter móvel. Tudo isso permite fazer uma ligação entre a representação da identidade do narrador e a visão pós-moderna da identidade, apresentada nos trabalhos de Hall (2003, 2006 e 2009), de Woodward (2004 e 2009) e de Sen (2015). É com base nestes referenciais teóricos que se propõe analisar as “raízes” de Francisco e as “rotas” que ele percorre, construindo e reconstruindo a sua identidade.

Nascido em Pernambuco, no Brasil, Francisco tem “raízes” indígenas, africanas e portuguesas, sendo filho de uma índia e um mulato, cuja mãe era africana e cujo pai era português. Tendo tal origem, Francisco, pela sua aparência, não se assemelha nem aos portugueses, nem aos africanos, nem aos outros povos, o que surpreende Ginga, quando ela o vê pela primeira vez: “A Ginga estranhou a minha aparência, pois não via em mim semelhanças nem com os portugueses, nem com dourados flamengos, ou mafulos, como em Angola são conhecidos, menos ainda com o gentio das diferentes nações do sertão” (Agualusa 2014, 15). O episódio referido é importante para caracterizar a identidade de Francisco e para a compreensão do processo de construção de identidade pessoal em geral. Primeiro, convém notar que este episódio exemplifica o que aponta Woodward: “*At one level physical appearance is how we “read” people when we meet them. The body is also an important component of personal identity*” (2004, 9). Assim, para compreender quem Francisco é, a futura rainha dá atenção à aparência dele. Segundo, como a identidade “*is marked by similarity and difference*” (Woodward 2004, 11), tentando definir a identidade de Francisco, Ginga pretende encontrar algumas semelhanças entre a aparência dele e as aparências consideradas como típicas de povos diferentes que ela conhece: portugueses, flamengos ou vários povos africanos. Com base nas semelhanças que Ginga quer encontrar, ela poderia definir a pertença de Francisco a um destes povos e assim identificá-lo. O facto de ela não encontrar semelhanças com nenhum dos povos que conhecia causa-lhe dificuldade de estabelecer a identidade de Francisco. Contudo, a não-pertença a nenhum destes povos, a diferença entre Francisco e as pessoas destes povos, por si mesma faz parte da identidade do narrador.

Explicando a sua origem a Ginga, Francisco diz:

A minha mãe era índia – expliquei-lhe – de nação Caeté. Dela herdei a espessa melena negra e muito lisa, que a despeito de avançada idade ainda hoje conservo, embora já não tão escura, além de uma irresistível vocação para a melancolia. Meu pai era mulato, filho de um comerciante da Póvoa do Varzim e de uma negra mina, mulher de muitos encantos e encantamentos, que acompanhou e iluminou toda a minha meninice. Sou a soma, por certo um tanto extravagante, de todos esses sangues inimigos. (Aqualusa 2014, 15)

Desde o início, o narrador tem uma identidade híbrida e múltipla. Ele não pertence a um só povo, mas herda os traços físicos de três povos diferentes, bem como as tradições destes povos. Segundo Minuzzi, “é possível afirmar que o narrador do romance [*A Rainha Ginga*] de Aqualusa não tem nação ou uma identidade muito bem delineada, tendo como herança, sangue de diversos povos [...]” (2016, 200).

Conforme a mesma autora, a multiplicidade da identidade de Francisco já se anuncia nas epígrafes escolhidas por Aqualusa para o romance. A primeira epígrafe é uma lenda ioruba: “Quando as águas cobriram a Terra e depois nasceram as florestas, sete grandes pássaros, as nossas mães ancestrais, vieram voando desde o imenso além. Três desses pássaros pousaram na árvore do bem. Três pousaram na árvore do mal. O sétimo ficou voando de uma árvore para a outra” (Aqualusa 2014, 9). O sétimo pássaro, não consegue fazer uma escolha definitiva entre o Bem e o Mal e por isso está sempre a voar de uma árvore à outra, não tendo um lugar fixo a que pertenceria. Segundo Minuzzi, Francisco assemelha-se ao sétimo pássaro, sendo colocado perante a necessidade de fazer escolhas difíceis, ele é “obrigado a transitar entre dois mundos distintos: o dos brancos europeus, para os quais inicialmente trabalha, e o dos negros africanos” (Minuzzi 2016, 200). Sendo um tradutor não só de línguas, mas também de culturas e “de mundos” (Aqualusa 2014a), ele oscila entre a coroa portuguesa e a rainha Ginga. A necessidade de escolher, apontada na lenda, pode ser relacionada com o processo de construção da identidade pessoal, que, segundo Woodward (2004), depende, em parte, das escolhas que um indivíduo faz, estabelecendo a sua pertença a uns ou outros grupos e assumindo umas ou outras posições identitárias. A dificuldade de fazer tais escolhas e identificações, por sua vez, pode causar uma crise de identidade, o que acontecerá a Francisco.

A segunda epígrafe é um provérbio nyaneka que diz: “A luz com que vês os outros é a mesma com que os outros te veem a ti” (Aqualusa 2014, 9). Este provérbio pode ser

compreendido como uma alusão ao facto de que a mesma pessoa pode ser vista de perspetivas diferentes, sendo a visão pessoal de cada um inevitavelmente subjetiva. O significado do provérbio pode ser relacionado com o lado social da identidade, que, conforme Woodward (2004), se baseia nas maneiras segundo as quais a pessoa é vista pelos outros, pelos membros da sociedade.

A identidade múltipla de Francisco, proporcionada pelas suas “raízes”, torna-se até mais complexa durante o percurso de vida dele. Além de ter carácter plural e contraditório, a identidade da personagem nunca é estável e muda significativamente ao longo do tempo. A identidade do narrador assume uma maior complexidade, sendo marcada pela experiência da viagem e pelo contacto com o Outro, que, para Hall (2003), são considerados como fatores que promovem identidades múltiplas e híbridas.

Para analisar as transformações da identidade de Francisco, convém observar as “rotas” que ele percorreu durante a sua vida e examinar as maneiras como ele se via e se compreendia e os modos como foi visto em tempos e contextos diferentes, tendo em consideração que, como indica Woodward, “*identity [...] links how I see myself and how the others see me*” (2004, 11).

Até os nove anos de idade, Francisco foi criado pela sua avó africana Clemência, que provavelmente lhe transferiu alguns elementos culturais africanos. A seguir, o pai dele o levou para o Colégio Real de Olinda, onde ele recebeu instrução religiosa cristã. Aos quinze anos, Francisco ingressou na Companhia de Jesus, onde continuou a sua formação, tornando-se padre. A formação que Francisco obteve no Brasil deveria influenciar a identidade dele, porque na juventude, ele se compreendeu como um padre e um cristão devoto.

Tendo tais convicções, ele decide partir para o Reino do Congo para se juntar aos jesuítas que lá fundaram uma escola. Quando Francisco faz esta escolha, ele crê em Deus e acredita na sua missão de disseminar o Cristianismo. No momento da sua chegada a África, ele tem só vinte e um anos, sendo um jovem inexperiente, “imberbe, sossegado e curioso” (Agualusa 2014, 26). Passando somente alguns meses no reino do Congo, Francisco decide tornar-se secretário de Ginga e vai para o Reino do Dongo. Muitos anos mais tarde, pensando naquela decisão, Francisco afirma: “Ao ir ter com Ginga estava na verdade fugindo da Igreja – mas nessa altura ainda não o sabia, ou sabia, mas não ousava enfrentar as minhas mais íntimas dúvidas” (Agualusa 2014, 26). Esta confissão do narrador aponta para o facto de que, embora fosse crente e acreditasse na missão de disseminar a fé cristã, ele não tinha certeza absoluta em relação à Igreja. As dúvidas que Francisco tinha prepararam terreno para as

incertezas mais profundas que o narrador sofreu e para a crise da identidade que vivenciou mais tarde. Contudo, no início, Francisco não se atrevia a encarar as dúvidas que tinha. Ele considerava-se um crente e um padre, definindo a sua identidade com base na pertença ao mundo cristão, ou, nos termos de Anderson, a uma “comunidade religiosa” (2013, 39), a cristã. É de notar que, conforme Anderson, este pertencimento teve uma importância particular na época pré-nacional em que o narrador viveu, sendo as comunidades religiosas e os reinos dinásticos “estruturas de referência incontestes, como ocorre atualmente com a nacionalidade” (*ibid.*, 39).

Quando Domingos Vaz, seguindo um “costume de sertões” (Agualusa 2014, 21), para demonstrar a sua amizade, oferece a Francisco uma das suas mulheres chamada Muxima, ele fica horrorizado. O narrador descreve a sua reação do modo seguinte: “Recuei, com horror. Como podia propor-me tal abominação, sendo a moça sua esposa – ainda apenas segundo os rituais gentílicos – e eu um servo de Deus?” (Agualusa 2014, 21). O episódio não só demonstra que costumes desconhecidos aterrorizavam Francisco, mas também revela como ele definia a sua identidade, como um padre. Naquela altura, a pertença ao mundo cristão é muito significativa para ele, por isto a frase de Domingos Vaz: “O Deus dos Cristãos está muito longe” (Agualusa 2014, 22) o faz estremecer de terror. Ouvindo esta frase, Francisco compreende que se encontra num mundo a que (ainda) não pertence. Ele se sente o Outro num mundo alheio que lhe parece hostil. Ao mesmo tempo, ele é visto como o Outro pelos africanos, inclusive Ginga. Encontrando-se com Francisco pela primeira vez, Ginga “quis saber se eu [Francisco] estava ali com o propósito de a servir como secretário e como conselheiro, conforme lhe havia sido prometido pelo governador português, Luís Mendes Vasconcelos, ou antes para – com malícia – a converter à fé de Cristo, pois bem via pelas minhas vestes ser eu um padre” (Agualusa 2014, 15). A futura rainha define Francisco como o seu secretário e conselheiro, porque são estas funções, que, na opinião dela, ele deve desempenhar no Reino do Dongo. Ao mesmo tempo, julgando pelo traje de Francisco que, como sugere Woodward (2004), tem o papel simbólico para definição de identidade, Ginga considera-o como sacerdote católico. Ao fazer a sua indagação, Ginga pretende saber qual das identidades: secretário ou padre é mais importante para Francisco e também contrapõe estas identidades uma à outra. A oposição secretário/padre indica a multiplicidade da identidade de Francisco, e permite prever as tensões futuras entre estas dimensões identitárias, podendo estas dimensões, segundo o pensamento de Hall (2006) e de Woodward (2004), ser caracterizadas como conflitantes.

Na altura em que Francisco fica no Reino do Dongo, ambos os lados desconfiam dele: os africanos, a cujo mundo ele (ainda) não pertencia e os portugueses, dos quais começa a se afastar. Vendo Francisco como o Outro, os africanos não têm confiança nele, julgando que pode ser “espião dos portugueses” (Aqualusa 2014, 19). Os portugueses também não têm confiança nele. Esta atitude torna-se evidente ao se observar o episódio que acontece durante a primeira embaixada de Ginga a Luanda, na qual Francisco a acompanha. Como Francisco não consegue dar nenhuma informação sobre o poder militar do Reino do Dongo, nas quais os fidalgos portugueses de Luanda estão interessados, um deles relembra ao narrador que ele continua a ser “sujeito ao rei de Espanha e de Portugal” (Aqualusa 2014, 38) e que o governador português não o enviou ao Reino do Dongo “para servir aos negros, e sim para o servir a ele e à coroa” (Aqualusa 2014, 38). Desta maneira, os portugueses sublinham a pertença de Francisco ao Reino de Espanha e de Portugal, definindo-o antes de mais nada como súbdito daquele “reino dinástico” (Anderson 2013, 39). O facto de Francisco não ter a confiança nem dos africanos nem dos portugueses demonstra que o narrador ocupa um lugar entre dois mundos: o africano e o português. Do ponto de vista africano, ele é considerado o Outro, enquanto os portugueses já não têm certeza de que ele esteja do lado deles.

Francisco ele próprio começa a duvidar que deva apoiar os portugueses, a cujo reino pertence, e que não deva apoiar Ginga, cuja causa ele acha justa. Segundo as palavras do narrador sobre o encontro de Ginga com o governador português: “Ouvindo-a [Ginga] discursar com tanto brilho e tanta justiça, várias vezes me achei em pensamento ao lado dela e do rei Ngola Mbandi” (Aqualusa 2014, 36).

Voltando de Luanda ao Reino do Dongo, Francisco define-se como: “secretário e conselheiro da Ginga, e também como pastor de almas” (Aqualusa 2014, 51), o que indica ao carácter plural da sua identidade. Contudo, com o decorrer do tempo, cresce a incerteza de Francisco em relação à sua fé e, por consequência, à pertença à comunidade religiosa cristã, com a qual ele se identificava antes. Um dos fatores que causam esta incerteza é a decepção de Francisco com religiosos portugueses, que, vivendo em África, estão mais interessados no comércio de escravos do que na disseminação da fé cristã (como já foi observado no subcapítulo 2.4). Outro fator é a observação de injustiças cometidas pela Inquisição. Mais um fator é a paixão por Muxima, uma mulher africana. O amor por esta mulher não-cristã e, além disto, ela ser casada, põe em xeque as convicções de Francisco e da sua fé e, ao mesmo tempo, fomenta a sua aproximação à cultura local. Sofrendo de febre e estando à beira da morte, Francisco sonha com Muxima e, ao acordar, compreende que o seu destino está ligado ao dela e que ele já não é “um servo de Senhor Jesus” (Aqualusa 2014, 54). Reavaliando a

razão da sua chegada a África, Francisco afirma que foi o destino, e não Deus que o levou a deixar o Brasil para que ele pudesse encontrar Muxima em África. Este julgamento do narrador indica a importância que o amor por Muxima tem para ele e ao mesmo tempo o seu afastamento do sacerdócio. Tendo de fazer uma escolha entre a fé e o amor, Francisco escolhe o amor. Como o narrador diz: “Eu fizera uma escolha. O Paraíso deixara de ser para mim algo abstrato e remoto. O Inferno também. O Paraíso era ela e o ar que ela respirava, e o Inferno a ausência dela” (Aqualusa 2014, 72). Desta maneira, Francisco distancia-se do Cristianismo, ele já não se vê como cristão, que antes era a dimensão total da sua identidade. A importância da escolha ponderada para a construção e a transformação da identidade do narrador exemplifica a reflexão de Woodward, segundo a qual “*identity requires some element of choice*” (2004, 6). Além disso, o exemplo do narrador comprova que, conforme o pensamento de Sen, “temos escolhas quanto a identidades alternativas ou combinações de identidades e, talvez mais importante, liberdade substancial no que respeita a qual *prioridade* dar às várias identidades que possamos ter simultaneamente” (2015, 53).

Com o decorrer do tempo, Francisco mais e mais afasta-se do Reino de Espanha e de Portugal e aproxima-se do Reino do Dongo. Quando dois ilustres missionários italianos que visitam o Reino do Dongo veem Francisco entre os fidalgos africanos, eles ficam muito surpreendidos. Como relata o narrador:

O padre Jerónimo estranhou a minha intimidade com a Ginga. Aconselhou-me a acompanhá-lo no regresso a Luanda. Isto, acrescentou, lançando-me um olhar desconfiado, se eu fosse ainda um homem livre. Assegurei-lhe que sim, que me sentia senhor das minhas ações. Preferia permanecer na Quindonga, no meu ofício de secretário, e também para assistir a todos que nos últimos meses haviam tomado as santas águas de batismo. Jerónimo Vogado deve ter sentido a sombra de incerteza velando as minhas palavras porque voltou a enterrar nos meus olhos os seus duros olhos do santo. Espreitou um dedo áspero no meu peito e citou um dito ambundo: por muito tempo que um tronco permaneça no rio nunca se transformará num crocodilo. (Aqualusa 2014, 61)

O excerto citado descreve mais um passo que Francisco conscientemente faz, distanciando-se do Reino de Espanha e de Portugal e aproximando-se do Reino do Dongo, o que influencia a identidade dele, porque ele se associa cada vez mais ao mundo africano, do que a Portugal. Além disso, o excerto aponta para o facto de que Francisco não revela que já não se considera um padre devoto e assim tenta esconder essa mudança na sua identidade. Ao

mesmo tempo, as palavras do padre Jerónimo Vogado, para quem provavelmente não são ocultas as dúvidas internas de Francisco, indicam que, segundo o missionário italiano, Francisco nunca mudará por completo. Por um lado, tal visão pode ser considerada consoante o paradigma essencialista da identidade, segundo o qual um indivíduo é definido pelo seu núcleo interior, que é representado como permanente e imutável, o que não é comprovado pela vida de Francisco e pelas transformações por que passa a identidade dele. Por outro lado, o provérbio que o missionário italiano cita indica o facto de que, por mais que Francisco se aproxime do mundo africano, no Reino do Dongo, ele sempre será considerado o Outro. Mesmo sendo aceite pela sociedade local, ele não se tornará totalmente igual aos africanos. Na verdade, Francisco nunca trocará uma identidade pela outra, como se fosse uma máscara, deixando para trás todos os elementos da identidade inicial e assumindo todos os elementos da nova. Apesar das muitas transformações identitárias, o narrador não recusará absolutamente todos os elementos da identidade antiga e não assumirá todos os elementos da identidade nova, baseada na sua pertença ao Reino do Dongo. Em vez disto, Francisco adquirirá uma identidade híbrida que, como sugere Tadeu da Silva (2009), se constrói com base nos elementos da identidade inicial e da nova.

Quando as tensões entre o Reino de Espanha e de Portugal e o Reino do Dongo passam para a guerra, Francisco, apesar da sua aproximação ao Reino do Dongo, ainda é desconfiado por alguns fidalgos africanos porque ele é considerado “padre e branco – ainda que branco eu [Francisco] não fosse, e padre estivesse deixado de ser, mas isso não o sabiam eles” (Agualusa 2014, 70). Embora ele, sendo filho de um mulato e de uma índia, não se considerasse branco, e mesmo se tendo afastado da Igreja Católica, Francisco era definido como um indivíduo de “raça” branca e como sacerdote cristão. Isto evidencia que o modo de que uma pessoa se vê pode não corresponder ao modo como é vista pelos outros, ou seja o lado individual da identidade pode não corresponder ao social, o que foi destacado por Woodward (2004). Além disso, o facto de Francisco não se definir como branco, mas ser definido como tal indica que, como sugere a mesma autora, a “raça”, e consequentemente a identidade “racializada”, não são categorias essenciais e fixas, mas sim são construções sociais definidas de maneiras diferentes por diversas pessoas ou culturas. Mais uma consideração que pode ser feita com base na citação do romance acima referida consiste no facto de que Francisco não se distancia da Igreja num só dia, mas vivencia um período longo de incertezas acerca da religião, “deixando de ser” um padre. Isto exemplifica o caso de que a transformação da identidade pessoal não ocorre num instante, mas é um processo duradouro ou, como afirma Sen, sublinhando o papel da escolha para a construção identitária: “Escolher



não requer saltar de lugar algum para algum lugar, mas pode levar a um movimento de um lugar para o outro” (2015, 52).

Durante a guerra entre o Reino de Espanha e de Portugal e o Reino do Dongo, Francisco fica do lado dos africanos. Apoiando Ginga, ele escreve uma carta falsa para o capitão português e engana-o. A escolha que ele faz é penosa para o narrador: “Custava-me mentir. Custava-me ainda mais assumir o papel de traidor. Eu traíra os meus, conquanto nunca os tivesse sentido como meus, senão que com eles partilhava a língua e a fé em Nosso Senhor Jesus Cristo” (Aqualusa 2014, 72). Francisco vê si mesmo como um traidor dos portugueses, a quem define como “os meus”. Porém, a pertença ao Reino de Espanha e de Portugal, para Francisco, nunca foi firme. O narrador identifica-se com os portugueses com base no seu pertencimento à cultura linguística e à religião cristã, que ele compartilha com eles. A viagem que Francisco faz, a sua interação com os africanos do Reino do Dongo, a decepção com os sacerdotes portugueses, as dúvidas em relação à fé enfraquecem ainda mais o seu sentimento de pertença ao Reino de Espanha e de Portugal.

Pensando sobre a traição cometida e sobre o seu afastamento da religião, Francisco relembra as palavras do seu pai: “A vida é um labirinto de escolhas [...]” (Aqualusa 2014, 72). A construção da identidade pessoal que se prolonga durante toda a vida também pode ser descrita metaforicamente como um labirinto de escolhas. Conforme as contribuições teóricas de Woodward (2004) e de Sen (2015), as escolhas que uma pessoa faz, identificando-se com uns ou outros grupos ou assumindo certas posições da identidade, desempenham um papel significativo no processo da construção identitária. Por um lado, uma pessoa tem liberdade de fazer escolhas, com base nas quais a sua identidade se constrói. Como se estivesse num labirinto, a pessoa pode escolher um dos caminhos e segui-lo. Contudo, a liberdade de escolha não é ilimitada, porque o número dos caminhos a escolher é finito. Para se mover dentro do labirinto, uma pessoa tem de seguir os caminhos que já existem, da mesma maneira, um ser humano interioriza as posições da identidade já existentes para construir a sua própria identidade. Ademais, a pessoa que se encontra dentro do labirinto não sabe qual dos caminhos é o caminho certo. Do mesmo modo, a pessoa nem sempre consegue escolher facilmente uma das posições de identidade ou definir a sua pertença a um ou o outro grupo, o que, como indica Woodward (2004), leva à incerteza sobre a identidade e pode causar uma crise de identidade.

Mesmo depois de escolher o amor por Muxima, afastando-se da religião, e de ficar do lado dos africanos, afastando-se do Reino de Espanha e de Portugal, Francisco sente-se

“dividido entre a fé em Cristo e um amor contra Deus e contra a lei, por um lado, e, por outro, entre a bandeira de Portugal e a causa justa, porém inimiga, da Rainha Ginga” (Aqualusa 2014, 81). Vivenciando esta dupla crise de identidade, o narrador duvida se as escolhas que ele fez estariam certas. Ele sente-se atormentado e dividido. Tudo isto indica o facto de que, como foi sugerido por Woodward (2004), o processo da construção da identidade pode ter um carácter problemático, sendo caracterizado pela incerteza.

Mais uma série de transformações da identidade de Francisco é causada pelo seu contacto com os ciganos. O convívio com eles não influencia o narrador tão profundamente como a interação com os africanos, contudo deixa algumas marcas na identidade dele. Francisco disfarça-se de cigano para entrar em Luanda despercebido e resgatar Muxima que foi cativada pelos portugueses. Mascarado de cigano, Francisco reflete sobre a sua transformação temporária e sobre a sua identidade: “Diz o povo que o hábito não faz monge. É falso. O monge resulta do hábito e do efeito que este provoca nos outros. Um monge é aquele quem os outros tratam como tal. Continuei a ser padre, mesmo depois de ter perdido a fé, enquanto as pessoas acreditavam nisso. Vestido de cigano, já os ciganos me tratavam como a um deles” (Aqualusa 2014, 109). Esta reflexão aponta para a importância dos símbolos, em particular, do vestuário, para a construção da identidade. Em conformidade com a reflexão de Woodward (2004), os símbolos permitem que a pessoa demonstre a sua identidade aos outros e que os outros, por sua vez, “leiam” a identidade desta pessoa. Quando Francisco está vestido como padre, ele é definido como padre pelos outros. Além disso, a reflexão do narrador indica o facto de que o lado individual da identidade, ou seja, a maneira de como a pessoa se vê, e o lado social da identidade, ou seja, a maneira de como a mesma pessoa é vista pelos outros, nem sempre coincidem. Isto é comprovado pelo exemplo da vida de Francisco, que embora já não se considerasse como padre, foi definido como padre por outras pessoas. Ademais, o pensamento do narrador, aponta para o carácter instável e inconstante da identidade pessoal, que foi sublinhado por Hall (2006). Esta instabilidade manifesta-se em que o narrador se afasta da identidade de sacerdote cristão e também em que ele primeiro é visto como padre e mais tarde como cigano.

Aceitando Francisco como “seu”, os ciganos dão-lhe outro nome – Melchior Boa Noite. A transformação da aparência e a consequente mudança de definição de Francisco pelos ciganos são seguidas pelas mudanças da mundividência do próprio narrador: “Bastaram-me três dias na pele de Melchior Boa-Noite para que começasse a sonhar com viagens. Após uma semana entre os ciganos, na véspera de entrarmos em Luanda, já eu falava um pouco de calon, que é o nome que eles mesmos dão ao idioma, ou geringonça, de que usam. Já dizia referindo-

me aos não ciganos – os gachós” (Agualusa 2014, 110). Influenciado pelo nomadismo cigano, Francisco fica cativado pela ideia de viagem, aprende o idioma de ciganos e começa a definir os outros como “gachós”, isto é, não ciganos. Convém mencionar que quando Francisco entra em Luanda com os ciganos, ele não é reconhecido por um dos frades franciscanos, que era das suas relações. Quando o frade vê Francisco entre os ciganos, vestido como um deles, ele já não o considera padre português, mas sim o define como um cigano, o que mais uma vez comprova a importância dos símbolos para a construção da identidade e também o carácter impermanente da identidade.

Além das mudanças referidas da identidade, o contacto com ciganos leva Francisco ao encontro com Sula. Quando ela propõe ler a palma da mão de Francisco, ele hesita. Como o narrador explica: “era ainda o padre que persistia em mim – o devoto! – quem assim hesitava” (Agualusa 2014, 108). Tal explicação demonstra que a transformação da identidade é um processo contínuo. Mesmo após o afastamento da Igreja, Francisco, por vezes, sente-se como um padre. Lendo a mão do narrador, Sula caracteriza-o como: “[h]omem determinado, mas sonhador. Curiosa combinação” (Agualusa 2014, 108), o que corresponde ao carácter que Francisco, na verdade, tem, e aponta a mais um par de qualidades contraditórias dele. Como, segundo Woodward (2004), a identidade é produto das relações do indivíduo com os outros, é possível dizer que o encontro com Sula e as relações com ela marcam a identidade de Francisco. Ele torna-se amante da cigana, o que constitui mais uma dimensão possível da identidade do narrador.

A viagem para o Brasil com a embaixada de Ginga é mais um fator que influi o processo de construção da identidade de Francisco. Por um lado, esta viagem pode ser considerada um regresso de Francisco às suas “raízes”. Chegando ao Brasil, ele volta a Olinda, a sua cidade natal, reencontra-se com o irmão e fica a saber notícias do resto da família. Apesar de todas as mudanças vividas, o sentimento da pertença à terra natal não deixa de ser significativo para o narrador. Ainda em África ele falava sobre Olinda, destacando a beleza da cidade e até “exagerando um pouco, é claro, pois qual o homem que não exagera os méritos da sua cidade?” (Agualusa 2014, 164). Deste modo, Francisco define Olinda como a “sua cidade” e, ao exagerar a beleza dela, demonstra que, para ele, Olinda é a cidade mais bonita em todo o mundo, porque é o seu “local de origem”, uma identificação que, como afirma Hall (2003), pode permanecer importante para o indivíduo, apesar de todas as transformações identitárias vividas por ele. É por isso que o narrador afirma: “Nunca encontrei em nenhum outro lugar do mundo um céu mais amplo e mais azul [do que em Olinda]” (Agualusa 2014, 159). A ligação com a família também mantém a sua importância

para Francisco, o que se comprova pelo facto de ele procurar os seus familiares e de ficar comovido com o encontro que tem com o seu irmão Arquelau.

Porém, a viagem para o Brasil é não só um regresso às “raízes”, mas também uma nova “rota” que Francisco percorre, durante a qual transformam as maneiras de como ele é visto pelos outros e como ele próprio se vê. O narrador chega ao Brasil num navio de piratas e por isso primeiro é definido e tratado como um pirata mouro pelos flamengos, que então ocuparam Pernambuco. Mas como o narrador afirma: “Não me foi difícil, porém, comprovar a minha identidade” (Aqualusa 2014, 161). Um dos primos do narrador o reconhece, contudo o define não como o seu primo, mas sim como: “apóstata, o herético. O traidor” (Aqualusa 2014, 161), o que corresponde à visão que os portugueses têm dele. Sob perspetiva semelhante é Francisco visto, quando tomado cativo pelos homens de Henrique Dias, o comandante do terço de soldados pretos que lutou contra os flamengos no Brasil. Contudo, para o governador flamengo, que recebe Francisco no seu palácio, quando o narrador se liberta, ele é considerado como um dos acompanhantes do embaixador da rainha Ginga. A variedade das definições “pirata”, “herege” e “traidor”, “acompanhante do embaixador da rainha africana”, dadas ao narrador por pessoas diferentes em várias circunstâncias demonstra que a mesma pessoa pode ser vista de maneiras distintas pelos outros, ou seja, como foi sugerido por Woodward (2004), a identidade da mesma pessoa pode ser definida de modos diversos.

Além disso, a viagem e as experiências vividas no Brasil permitem que Francisco (re)crie as relações com as pessoas que ele (re)encontra, o que é significativo para a construção da identidade de Francisco, como, conforme o pensamento de Woodward (2004), a identidade pode ser definida com base nas relações do indivíduo com os outros. A viagem a bordo do navio e especialmente o tempo duro passado juntos no cativeiro aproxima Francisco de Ingo (o primo da rainha Ginga, nomeado o seu embaixador) e de Rafael (um judeu português que se tornou pirata). Como afirma o narrador: “aquele tempo carregado de tempo que passáramos acorrentados a uma parede havia-nos unido. Ingo e Rafael eram para mim como irmãos. Nada aproxima mais os homens do que a partilha de um grande infortúnio” (Aqualusa 2014, 188). Quando Francisco cria estas amizades, a identidade dele adquire novas dimensões podendo ele se definir e ser definido como amigo próximo de Ingo e de Rafael. Além disso, no Brasil, o narrador reencontra-se com Sula, a sua amante cigana, a relação com ela também servindo de base para definir uma das dimensões da identidade de Francisco.

Ao regressar para África, Francisco encontra-se com Muxima e com o seu filho Cristóvão e decide ficar em Luanda com eles, o que leva à transformação da identidade dele. Primeiro, o narrador começa a ver-se como pai e como marido: “Vivendo com Muxima, no casarão que pertencia a Nga Mutúdi, achei-me, sem me ter preparado para tal, um homem casado. Ninguém estranhou tanto quanto eu” (Aqualusa 2014, 227). A condição de esposo, esta nova dimensão de identidade atribuída a Francisco pelos outros, parece-lhe estranha. Ele próprio não se sente preparado para assumi-la, embora esta condição do narrador não cause estranheza aos outros, inclusive Muxima. Isto mais uma vez aponta para o facto de que, conforme foi destacado por Woodward (2004), as maneiras de se ver e de ser visto nem sempre coincidem. Segundo, Francisco encontra-se na condição de homem rico, o que também é estranho para o narrador. Conforme o narrador: “Para mim, que, tirando alguns livros, nunca tivera nada de meu, aquela nova vida parecia-me um somatório de faustos e excentricidades” (Aqualusa 2014, 228). O *status* de homem rico, que é atribuído a Francisco, implica um certo estilo da vida e certos comportamentos, que são estranhos para o narrador e por isso nem sempre são assumidos.

Além disso, depois de voltar do Brasil para África Francisco que foi julgado pela Inquisição e excomungado, afasta-se definitivamente da Igreja Católica e da comunidade religiosa cristã. Esta é a razão porque o incomoda quando, em Luanda, o tratam de padre, não sabendo da excomunhão e da mudança das convicções de Francisco. Ademais, Francisco quase afasta-se por completo dos portugueses, não se associando mais com aquele reino dinástico e considerando-se como parte do mundo africano. É por isso que, durante a guerra entre os portugueses e o Reino do Dongo, sendo Ginga apoiada pelos holandeses, Francisco chama o exército africano de “o nosso exército” (Aqualusa 2014, 263), ou simplesmente “os nossos” (Aqualusa 2014, 264). As mudanças referidas indicam transformação na identidade de Francisco.

Mais uma vida de Francisco ou mais uma etapa da vida, que pressupõe a mudança da identidade dele, começa quando ele aceita a proposta do filho, e partem ambos para Amsterdão, onde se dedicam à edição e venda de livros. A ocupação nova de Francisco proporciona a construção de mais um elemento da sua identidade.

Refletindo sobre vida, Francisco conclui:

Nascemos, crescemos, fazemo-nos adultos e depois velhos. Não habitamos ao longo da vida um único corpo, e sim inúmeros, um diverso a cada instante. A essa

corrente de corpos que uns aos outros se sucedem, e aos quais correspondem também diferentes pensamentos, diferentes maneiras de ser e de estar, poderíamos chamar universo – mas insistimos em chamar indivíduo. Grosso erro. Atente-se no meu caso, que fui um jovem padre e devoto e me acho hoje, à beira da morte, não só afastado de Cristo, mas de qualquer Deus... O que é que o jovem padre que desembarcou em África pela primeira vez, há oitenta anos, diria ao velho, imensamente velho, que eu sou (ou estou) hoje – enquanto escrevo estas linhas? Creio que não se reconheceria em mim. (Aqualusa 2014, 245)

Assim, como o narrador pensa, durante a vida, um ser humano muda não apenas fisicamente. Com o tempo, ganhando experiência, encontrando-se em vários contextos e interagindo com os Outros, a pessoa forma a sua identidade, podendo mudar de estilo de vida, de mundividência, de maneira de ver os Outros e a si próprio. É por isso que uma pessoa não deve ser considerada um indivíduo no sentido inicial desta palavra que provém do latim: “*individuus*”, ou seja, “indivisível”, “que não se divide” (AULETE 2008-2013). Tal consideração corresponde à reflexão de Hall sobre a identidade, conforme a qual, em vários momentos, o sujeito assume identidades diferentes que não são unificadas à volta de um “eu coerente” (2006, 13) e “a identidade unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia.” (*ibid.*, 13)

Para comprovar a sua conclusão Francisco dá como exemplo a sua própria vida. Ele pensa no facto de que as mudanças da identidade dele são tão profundas, que, na velhice, ele se sente uma outra pessoa, que, na opinião dele, tem pouco em comum com quem ele foi na juventude. Merece atenção o complemento “ou estou” que o narrador faz, pensando sobre a sua condição presente. Por um lado, este complemento torna possível a escolha entre ser e estar, entre o permanente e o temporário. Por outro lado, chama atenção à inconstância das condições que temos, aludindo ao carácter mutável da identidade, o que é consoante ao pensamento de Hall, segundo o qual a identidade é uma “celebração móvel” (2006, 13). Para Francisco, a vida e a identidade são matérias fluidas, por isso, na opinião dele, ser é estar.

A ideia de que, ao longo da vida, cada um habita não um, mas “inúmeros” corpos e tem várias mundividências e estilos de vida (implicando tudo isto a multiplicidade e a inconstância da identidade) aproxima a opinião do narrador da reflexão de Woodward, segundo quem “*[w]ho we are is not given in advance, we are not born with an identity, but it emerges in an infinite number of diferente forms so there is never one fixed, coherent identity but several in play*” (2004, 16).

Além disso, o excerto do romance acima referido permite relacionar o ponto de vista do narrador com o pensamento de Sen (2015), segundo o qual as pessoas não devem ser vistas como membros de somente um grupo ou como portadoras de uma única identidade compreendida como não-escolhida e essencial, mas devem sim ser vistas como seres humanos que têm várias afiliações e podem fazer escolhas para construir a sua identidade e para decidir qual é a importância relativa de cada uma das dimensões da sua identidade pessoal. Desta maneira, o narrador não permanece o mesmo, não só porque o tempo passa, mas também porque ele faz escolhas conscientes de transformar-se, quando, por exemplo, decide partir para África ou quando se afasta da Igreja, da religião cristã e de Portugal. Como é evidente, estas escolhas têm um papel fundamental para a construção da identidade do narrador, o que exemplifica que, de acordo com Sen (2015), a escolha e o raciocínio têm uma relevância especial no processo da construção das identidades pessoais. Como afirma Sen: “[f]undamentais para a condução de uma vida humana [...] são as responsabilidades de escolha e de raciocínio” (2015, 10).

É de notar, porém, que, apesar de todas as transformações da sua identidade, Francisco mantém alguns elementos dela durante toda a sua vida. Entre tais traços identitários, ocupa um lugar especial a sua não-aceitação da guerra e da violência.

Estes valores são também convicções do narrador que determinam a sua mundividência e caracterizam-no a ele próprio. Por isso, podem ser considerados como traços da sua identidade. Como Sen aponta, relativamente à identidade plural:

um cidadão norte-americano, de origem caribenha, com antepassados africanos, cristão, liberal, mulher, vegetariano, corredor de longa distância, professor, romancista, feminista, homossexual, defensor dos direitos de gays e lésbicas, amante do teatro, ativista ambientalista, um entusiasta do tênis, jazzista e alguém totalmente convencido de que existem seres inteligentes no espaço cósmico com os quais é de extrema urgência nos comunicarmos (de preferência em inglês). Cada uma dessas coletividades, às quais essa pessoa pertence simultaneamente, oferece-lhe uma identidade específica. (2015, 10)

Como é possível observar, alguns dos elementos de identidade referidos por Sen, por exemplo, “alguém totalmente convencido de que existem seres inteligentes no espaço

cósmico”, são baseados nas convicções do indivíduo. A não-aceitação da guerra e a aspiração à vida simples são convicções firmes do narrador e por isso o respeito a esses valores pode ser considerado como um elemento da sua identidade.

Embora Francisco vivencie guerras, ele nunca participa em combates, porque está contra a ideia da guerra. Na opinião dele, “na guerra todos saem sempre derrotados, a começar pela inteligência” (Aqualusa 2014, 19). Outros traços que nunca perdem a sua importância para Francisco são a sua aspiração à vida simples e abnegação dos bens materiais. Francisco nunca se interessa por lucros grandes, que não são a ambição dele. Para Francisco, o ideal é a vida simples, isenta de ganância. Vendo uma visão em que lhe aparecem todos os mortos nas guerras de Angola, Francisco diz a Rafael (que naquele momento está a nadar) que não acha certo “[i]sto de homens se andarem matando uns aos outros por um punhado de prata, ou para melhor poderem escravizar e vender outros homens. Toda a ganância desmedida, a infinda roda de violências e atrocidades. A felicidade é tão simples, não vê?! Um pouco de água, outro tanto de luz. Diz-me se há ouro que pague um milagre como este [...]” (Aqualusa 2014, 256). Estas palavras de Francisco indicam o traço que o caracteriza durante toda a vida – a sua não-aceitação da guerra e da cobiça.

Mais um traço identitário de Francisco que não muda ao longo do tempo é o amor dele pelos livros. Quando jovem Francisco chega a África pela primeira vez, ele conhece o mundo através dos livros. Ao longo da vida, ele não deixa de ler para conhecer melhor não só o mundo, mas também a si mesmo. O amor pela leitura e pelos livros faz parte da identidade do narrador do romance, podendo ele ser definido como um leitor ávido e apreciador de bons livros. Além disso, a escolha dos livros que Francisco lê revela alguns traços dele. A leitura da Bíblia e dos tratados filosófico-religiosos cristãos, como a *Cidade de Deus* (410–427) de Santo Agostinho de Hipona, indica a pertença de Francisco ao Cristianismo. Contudo, o facto de Francisco não aceitar tudo o que lê nos tratados filosófico-religiosos cristãos como verdade absoluta e indiscutível aponta para a sua capacidade de pensamento crítico e também para as suas dúvidas e incertezas em relação à própria fé e à Igreja Católica. É de notar que Francisco lê não só os livros que correspondem à doutrina da Igreja Católica, mas também se interessa pelas obras filosóficas e filosófico-religiosas, que expõem as outras doutrinas e as outras maneiras de encarar o mundo. Atraem a atenção de Francisco os trabalhos de gnósticos, heresiarcas e panteístas, tais como Valentino de Alexandria. A leitura das obras mencionadas evidencia o facto de Francisco se distanciar da Igreja Católica. Não por acaso, os livros que o começam a interessar mais são os proibidos pela Inquisição, ou seja, os não aprovados pela Igreja Católica. Procurando a verdade, Francisco lê obras filosóficas diferentes, inclusive *Os*



*Ensaaios* (1580) de cético francês Montaigne e o poema *A Conferência dos pássaros* (1177) de sábio persa Farid U-Din Attar. A escolha destas obras indica que o narrador tem interesse pela filosofia e deseja compreender melhor o mundo em que vive e a ele próprio. Além disso, chamam a atenção de Francisco vários relatos de viajantes, tais como *Etiópia Oriental e Vária História de Coisas Notáveis do Oriente* (1609) de Frei João dos Santos, testemunho do inglês Andrew Battel, que descreve os jagas, e tratados específicos, incluindo o *Tratado das Drogas e Medicinas das Índias Orientais* (1578) e *Tratado em Louvor das Mulheres* (1592), ambos da autoria de Cristóvão da Costa. A leitura destas obras tão diferentes aponta à variedade de interesses que Francisco tem, o que permita caracterizá-lo como um homem curioso, que quer aprender coisas novas. Os livros que o narrador escolhe não só revelam alguns traços identitários dele, mas também formam os seus conhecimentos em várias áreas do saber, influenciando a sua maneira de ver os Outros e a si mesmo, o que implica alterações na identidade dele.

Considerando tudo acima mencionado, é possível concluir que Francisco José da Santa Cruz é uma personagem, cujas “raízes” proporcionam um carácter múltiplo à sua identidade. Porém, como a identidade se define, de acordo com Hall (2009), não tanto pelas nossas “raízes”, mas pelas “rotas” que percorremos, a identidade de Francisco torna-se ainda mais complexa ao longo da sua vida, durante a qual ele adiciona novos elementos ao seu “mosaico identitário” (ver subcapítulo 1.3). A vida de Francisco é um exemplo de que “*Identity is not fixed and unchanging, but the result of series of conflicts and of different identifications*” (Woodward 2004, 17).

Além do seu carácter múltiplo, a identidade de Francisco não permanece a mesma ao longo do percurso de vida dele. A vida do narrador exemplifica a visão da identidade como matéria mutável, o que corresponde à concepção pós-moderna da identidade, teorizada por Hall (2003) e por Woodward (2004). Vários fatores contribuem para o carácter móvel da identidade do narrador, inclusive a passagem do tempo, as deslocações no espaço, o contacto com o Outro e as escolhas pessoais. Com o decorrer do tempo, Francisco ganha experiência e a sua mundividência transforma-se, o que influi o seu modo de ver a si próprio. As viagens que o narrador faz alargam os horizontes dos seus conhecimentos, permitem-no sentir-se Outro, conhecer o novo e estabelecer relações com várias pessoas diferentes. O contacto com as outras culturas e a interação com as pessoas pertencentes a estas culturas levam à hibridez da identidade de Francisco, que se torna qualitativamente diferente em relação à sua identidade inicial. O que exemplifica que “[o] hibridismo está ligado aos movimentos

demográficos que permitem o contato entre diferentes identidades: as diásporas, os deslocamentos nômades, as viagens, os cruzamentos de fronteiras” (Tadeu da Silva 2009, 79).

No final da sua vida, ele já não é o mesmo Francisco que há muitos anos desembarcou em África. Ao mesmo tempo, ele não é um africano; ele não se torna completamente igual aos africanos, com os quais convive. A sua identidade baseia-se nos elementos formados sob a influência dos contactos com várias culturas e várias pessoas, o que a torna ainda mais complexa. O convívio com Ginga, a decepção com os portugueses e com os religiosos, que vivem em África, o amor pela mulher africana – tudo isto faz Francisco afastar-se de algumas dimensões da sua identidade inicial, construída com base em pertença à comunidade religiosa cristã e ao reino dinástico português e assumir uma outra identidade, distanciando-se da religião e aproximando-se do mundo africano. Esta transformação, baseada na escolha, é definitiva para Francisco. Contudo, o processo dela não é fácil para o narrador, que se encontrando perante a necessidade de escolher entre fé e amor e entre Portugal e o Reino do Dongo, vivencia uma crise grave da identidade, sofrendo de dúvidas e incertezas acerca da sua identidade, o que exemplifica, que, como sugere Woodward (2004), o processo de construção da identidade pode ter carácter problemático. Para resolver a crise, “Francisco escolhe ser outra pessoa. Escolhe ser parte de um mundo diferente” (Anexo, 137). Assim, é possível dizer que a história pessoal do narrador exemplifica que, como é destacado por Woodward (2004) e especialmente por Sen (2015), as escolhas pessoais desempenham o papel crucial para a construção da identidade, mesmo que a liberdade de escolha, que o indivíduo tem, seja limitada.

É de notar que, durante a vida, Francisco não só se vê de maneiras diferentes, mas também é visto de modos diversos pelas outras pessoas em vários tempos e circunstâncias, o que é consoante ao pensamento de Hall (2003), segundo o qual, em tempos e contextos diversos, uma pessoa é vista de maneiras diferentes. Assim, os portugueses consideram Francisco primeiro como um padre e como um súbdito do rei de Espanha e de Portugal. Mais tarde, quando ele se coloca ao lado dos africanos e se afasta da Igreja Católica, aos olhos dos portugueses, ele torna-se traidor e, para a Inquisição – um herege. Ao mesmo tempo, Ginga define-o como o seu secretário e como um padre (mesmo depois da excomunhão). Tudo isto indica a multiplicidade de visões sobre a mesma pessoa e, por consequência, à pluralidade de identidade, que de várias perspetivas pode ser vista de maneiras diferentes e até contraditórias. Além disso, as várias dimensões da identidade de Francisco baseiam-se nas suas pertenças a grupos diferentes (as comunidades religiosas, os reinos dinásticos, os grupos profissionais) e nas posições que assume nas relações com as outras pessoas. Assim, Francisco têm

simultaneamente várias afiliações, o que, como sugere Sen (2015), confere um carácter plural à identidade pessoal.

### 3.3 Outros caminhos

Entre as personagens secundárias do romance, merecem atenção especial Muxima/Dona Inês, Cipriano Gaivota/Abdullah, Rafael e Henda, cujas identidades se destacam pela inconstância e pelo carácter mutável.

Muxima aparece no romance como uma das esposas de Domingos Vaz, o tradutor de Ginga. O narrador vê-a como uma mulher “ainda muito moça, de olhar meigo e extraordinária formosura” (Aqualusa 2014, 21). Assim, desde o início, Francisco define Muxima como uma mulher bela. Ao mesmo tempo, ele vê-a como uma esposa alheia, o que, naquele tempo, impede o desenvolvimento das relações entre o narrador e Muxima. O facto de ele notar que o nome “Muxima” se traduz do quimbundo como “coração” pode ser relacionado com a maneira de caracterizar a jovem mulher. Como, na cultura ocidental, o coração é associado aos afetos, sentimentos e bondade para com os outros, ao mencionar a tradução do nome “Muxima”, o narrador alude ao facto de a mulher que é chamada assim ter sentimentos fortes e ser bondosa.

Os traços positivos do carácter de Muxima são apontados pelo narrador, quando ele menciona que, durante a guerra, ela cuidava dos feridos, sendo “sempre atenta e caridosa” (Aqualusa 2014, 65). Apaixonando-se por Muxima, ele a caracteriza como uma mulher isenta de maldade. Francisco descreve Muxima da seguinte maneira: “Parecia-me feita mais de luz do que de matéria. A carne, tão firme, fora-lhe dada na porção justa para a tornar convincente. Um pouco menos de carne, um pouco mais de luz, e não seria deste mundo” (Aqualusa 2014, 97). A afirmação de que Muxima é feita mais de luz do que de matéria é significativa para compreender a perspetiva sob a qual o narrador a vê. Convém mencionar que “a luz simboliza constantemente a vida, a salvação, a felicidade [...]” (Chevalier, Gheerbrant, 1994, 424). Ao mesmo tempo, “*light, traditionally, is equated with spirit*” (Cirlot 1971, 187). Em toda a obra de Aqualusa, a luz tem uma grande importância. Nos seus romances e contos, a luz tem significado polivalente, mas sempre altamente positivo, sendo associada à felicidade pura, à alegria, à bondade, à regeneração, ao início de novo, à liberdade, e à beleza. Considerando os sentidos simbólicos da luz, é possível dizer que o narrador, ao pensar que Muxima é feita de luz, por um lado, sublinha a sua elegância e graça e, por outro lado, alude ao seu carácter alegre, as suas ingenuidade e bondade. Além disso, sendo a luz associada ao espírito, o

narrador realça o distanciamento de Muxima de tudo o que é material. Para Francisco, ela é quase imaterial, quase não pertence ao mundo imperfeito e violento em que vive.

Tal é a imagem de Muxima que o narrador tem no início das suas relações com ela. Aos seus olhos, Muxima é uma mulher que possui beleza extraordinária e, ao mesmo tempo, é dotada de traços de carácter positivos. Por um lado, Francisco constrói a imagem de Muxima a partir das características que ela realmente tem. Por outro lado, idealizando a sua amada e não reparando em nenhum traço negativo dela, o narrador atribui-lhe uma identidade que ele mesmo inventa. Como ele explica mais tarde: “O ser amado é, quase sempre, uma invenção indulgente de quem ama” (Aqualusa 2014, 140). O facto de o narrador considerar Muxima como uma mulher perfeita indica que os modos de que uma pessoa é vista pelos outros sempre são de um ou outro grau subjetivos.

As transformações significativas da vida e da identidade de Muxima começam depois de ela ser tomada em cativeiro pelos portugueses e levada para Luanda. Não sendo escravizada, ela fica na casa de Dona Marcelina (ou Nga Mutúdi), uma rica senhora, sendo que o convívio com esta acarretará as mudanças na identidade de Muxima. Dona Marcelina faz de Muxima a sua dama de companhia, que pode ser considerado como o seu novo *status*. Além disso, Dona Marcelina, ensina-a a falar e a ler em português, o que corresponde ao novo *status* de Muxima e a aproxima da cultura linguística portuguesa. É de notar que Muxima tinha interesse pela língua portuguesa ainda no Reino do Dongo, “participando de todas as aulas [que Domingos Vaz dava] com ingénua alegria” (Aqualusa 2014, 47), o que prediz o seu futuro desejo de se aproximar do mundo português.

Quando Francisco chega para libertar Muxima, ela encontra-se perante a necessidade de fazer uma escolha difícil entre o amor por Francisco e a vida em Luanda, que promete mais oportunidades para ela e para o seu futuro filho do que a vida no mato. A necessidade de fazer uma escolha e a importância desta para a construção identitária da personagem (a escolha de ficar em Luanda que Muxima faz implica a continuidade de mudanças na identidade dela) exemplificam o pensamento de Sen (2015), segundo quem as escolhas conscientes são cruciais para a construção da identidade pessoal.

Um dos passos importantes para a construção da nova identidade de Muxima é o seu batismo. Recebendo, em batismo, o nome de Inês de Mendonça, Muxima começa uma nova etapa da vida. Convertendo-se à fé cristã, Muxima adquire mais uma dimensão de identidade que se baseia na pertença à comunidade religiosa cristã. As condições de cristã e de uma pessoa que fala português permitem a Muxima ascender na escala social, o que implica a

mudança da maneira de ela se ver e ser vista, que, como já foi mencionado, correspondem, conforme a visão de Woodward (2004), aos dois lados da identidade pessoal. Com o passar do tempo, vivendo em Luanda, a personagem distancia-se cada vez mais da identidade de Muxima, uma mulher africana, ingênua e tímida, e aproxima-se da sua identidade nova de Dona Inês, rígida e autoritária. Estas transformações exemplificam-se no relato de um dos escravos que servia na casa de Dona Marcelina:

Comentava-se que a senhora Dona Inês já lidava com a casa e com os serviços, inclusive os mais antigos, não como convidada, mas com ásperos modos de patroa. Muitos escravos se revoltavam com o que lhes parecia um enorme atrevimento. Muxima, murmuravam eles, chegara a Luanda como uma cativa, sem nada de seu além de uma cria de padre na barriga, e em poucos meses se pusera mais alta do que todos, gritando ordens e castigando quem as não cumprisse. (Aqualusa 2014, 139)

Este relato indica a mudança da maneira de como Muxima/Dona Inês é vista e da maneira como ela própria se vê. A mudança da visão de Muxima/Dona Inês que os outros têm comprova-se pela diferença das maneiras de se referir a ela. Sendo uma cativa e considerada uma cativa, ela é referida simplesmente pelo seu nome Muxima. Contudo, quando ela assume a posição social de “senhora”, referem-se a ela adicionando a forma de tratamento respeitável “Dona” ao nome Inês. A mudança de autoidentificação é atestada pela transformação do comportamento de Muxima/Dona Inês, que interiorizando a posição identitária de “senhora”, começa a agir como dona de casa, que tem direito de dar ordens e ser rígida com os serviços.

Ouvindo sobre estas transformações, Francisco pensa: “A mulher que ele me descrevia não se assemelhava àquela que eu conhecera ou julgara conhecer” (Aqualusa 2014, 140). Esta reflexão aponta para o contraste nítido entre a visão de Muxima que Francisco tinha e a descrição de Muxima/Dona Inês que o escravo lhe faz. Tal contraste pode ser explicado por duas razões: a primeira é a mudança de identidade de Muxima/Dona Inês, enquanto a segunda consiste em que a imagem de Muxima que Francisco construiu foi não apenas subjetiva, mas também idealizada. Considerando a sua amada como uma mulher perfeita, ele tinha dificuldade em aceitar que ela podia ter lados negativos.

Depois da morte da sua patroa, Muxima/Dona Inês herda a casa e os negócios dela. Contudo, não lhe foi fácil afirmar-se na sua nova posição social de “senhora” e ser aceite como tal pela sociedade de Luanda. Identificando-se como “senhora”, ela não foi assim

identificada pela sociedade local. Assim o exemplo de Muxima/Dona Inês evidencia que *“how you see yourself may be at variance with others’ perception of you”* (Woodward 2004, 7). Além disso, a história pessoal de Muxima/Dona Inês exemplifica que a construção da identidade pode envolver uma tensão entre o individual e o social, o que corresponde à visão de Woodward (2004), segundo a qual o processo de construção identitária *“involves some active engagement on our part and a tension between human agency and social structures”* (2004, 11). Para afirmar a sua identidade de “senhora” e ser reconhecida pela sociedade, Muxima/ Dona Inês “Tivera de se mostrar dura – tivera de se ver a si mesma como uma pessoa dura – e isso, claro, endurecera-a” (Agualusa 2014, 222). Ou seja, assumindo a posição identitária de “senhora”, Muxima/Dona Inês não só age como uma pessoa forte e inflexível, mas também se considera dessa forma. Assim, o exemplo da personagem demonstra que *“[i]dentification does not just involve copying; it involves taking that identity into yourself”* (Woodward 2004, 16).

A mudança de identidade torna Muxima uma outra pessoa, o que corresponde ao pensamento de Hall, para quem a identidade “[está] constantemente em processo de mudança e transformação” (2009, 108). No momento do reencontro com Francisco, Muxima “era já quase toda Inês – Inês de Mendonça” (Agualusa 2014, 222). A transformação é sentida pelo narrador e causa-lhe dificuldade em reconstruir relações com Muxima/Dona Inês:

A mulher que eu conhecera na ilha da Quindonga, com o nome de Muxima, era leve como um pássaro e lisa como um peixe. Achei-a, nessa altura, livre de todo o mal. Não via atuar nela nem a serpente da inveja, nem o dragão da cobiça, tão-pouco o petulante pavão da vaidade. Era simples como água – bela por ser tão simples.

Dona Inês da Mendonça, pelo contrário, impunha a sua presença. Ocupava todo o ar. O peso dos seus passos anunciava-a ao longe. Vestia-se com luxo e ostentação. Nunca saía sem o brilho de muita prata. Raramente gritava, mas punha tanta autoridade na voz que era como se o fizesse sussurrando. Embora fosse sempre doce comigo e com Cristóvão, enchendo-nos de mimos e gentilezas, mostrava-se muitas vezes rude com os escravos e a criadagem [...]. (Agualusa 2014, 246)

O narrador descreve Muxima e Dona Inês, como se fossem duas pessoas diferentes. Aos olhos dele, são pessoas não só diferentes, mas também antípodas. Para a descrição de Muxima, a mulher que Francisco amou, ele usa adjetivos como “leve”, “livre (do mal)”,

“simples”, que indicam graciosidade, elegância, pureza espiritual e ingenuidade. Comparando-a com um pássaro, um peixe ou a água, ele alude à sua naturalidade e singeleza, que o encantavam.

Descrevendo Dona Inês, o narrador destaca características dela que são contrárias às que a jovem Muxima tinha. Se Muxima era leve e elegante, Dona Inês tem passos pesados e a presença da sua figura autoritária é sempre sentida. Se Muxima era singela e se distanciava de tudo o que é material e artificial, Dona Inês aprecia o luxo e enfeita-se com muitas joias. Muxima, como afirmara antes o narrador, era feita mais de luz do que de matéria. A luz de Muxima era a luz da sua beleza natural e do seu espírito puro, enquanto, em contrapartida, a única luz que pode ser associada a Dona Inês é o brilho das suas joias. Muxima parecia ao narrador um ser perfeito, enquanto Dona Inês tem defeitos, sendo vaidosa e rude.

As mudanças na aparência e da conduta de Muxima/Dona Inês, apontadas pelo narrador, correspondem às transformações ocorridas na identidade dela. Como já foi notado, as maneiras de vestir-se e de comportar-se são, segundo Woodward (2004), símbolos da identidade que representam para os outros quem um indivíduo é. Assim, Dona Inês escolhe um vestuário luxuoso, usa várias joias e comporta-se de maneira autoritária para sublinhar a sua nova identidade de senhora rica e influente. Como esta identidade de Dona Inês é muito diferente da de Muxima, aquela que o narrador de facto amou, ele não consegue aceitar tão radical mudança.

O exemplo de Muxima/Dona Inês comprova que a identidade pessoal pode sofrer transformações profundas ao longo da vida de um indivíduo: Dona Inês tem pouco em comum com a jovem Muxima, quem ela era. Porém, apesar dessas mudanças, a personagem mantém um dos traços que a definem – o seu amor por Francisco. Além disso, a identidade de Muxima/Dona Inês tem um carácter múltiplo, como ela se considera ao mesmo tempo como senhora rica, mãe e esposa.

Mais uma personagem, que, ao longo da vida, transforma-se radicalmente em outra pessoa é Cipriano Gaivoto, ou Abdullah, o Mouro. Ele nasceu e viveu em Évora, em Portugal, foi julgado pela Inquisição e condenado a trabalhar nas galés. Quando Cipriano cumpria a sua pena, ele foi aprisionado por piratas mouros, o que levou a sua identidade a importantes mudanças. O narrador descreve a transformação de Cipriano em Abdullah de modo seguinte:

Foi vendido em Argel a um fabricante de lentes, ocupando-se no polimento destas. Vivendo entre a mouraria não lhe custou fazer-se turco, isto é, renegar a fé em Cristo, que, de resto, tanto mal lhe fizera, convertendo-se à de Maomé. Ao vê-lo muçulmano, o seu senhor libertou-o, prática que me dizem ser comum entre alguns nobres mouros, aos quais repugna escravizar homens de idêntica fé. O português mudou de nome para Abdullah, casou com uma etíope, chamada Aícha, que lhe deu cinco filhos, e pouco a pouco foi-se esquecendo da Évora e de toda a vida passada. Era já inteiramente mouro, e começava a enriquecer, quando tomou a decisão de abandonar a família e partir para Zanzibar, vendendo armas e comprando escravos. (Aqualusa 2014, 80)

O convívio com os árabes de Argel, leva Cipriano Gaivota a redefinir-se a si mesmo: ele afasta-se do Cristianismo e converte-se ao Islão; adota outro nome – Abdullah; adquire uma nova ocupação, a de polidor de lentes. Além disso, fixando-se em Argel, cria uma família: casa-se e tem filhos. Tudo isto o torna uma outra pessoa. A identidade de Abdullah, baseada nas suas novas afiliações e relações, compõe-se de elementos como muçulmano, polidor de lentes, marido e pai (os quais Cipriano não teve). Construindo-se uma identidade nova, Cipriano/Abdullah distancia-se da identidade inicial. Ele afasta-se não só do Cristianismo e da comunidade religiosa cristã, mas também da pátria (do reino dinástico de Portugal) e de tudo o que o liga ao seu próprio passado. Rompendo as ligações antigas que antes o definiram antes e criando as novas, ele se torna (quase) por inteiro outro – um mouro. Não por acaso, ele mesmo afirma: “Cipriano Gaivoto não existe. Morreu há muitos anos num ataque de piratas” (Aqualusa 2014, 118). Na verdade, as transformações da identidade de Cipriano/Abdullah são tão profundas que é possível dizer que ele começou uma outra vida, o que exemplifica que a “identidade [não é] fixa, essencial ou permanente” (Hall 2006, 12).

Porém, depois de Cipriano transformar-se em Abdullah, a sua identidade não deixa de mudar. Um dos fatores principais das transformações futuras é a sua decisão de abandonar Argel. Como comerciante, ele chega ao Reino do Dongo, onde se torna uma figura importante, “primeiro, em razão de muitas armas de fogo que vendia, além de panos finos, vindos da China, espelhos e outros produtos, segundo, como hábil conselheiro e informador” (Aqualusa 2014, 80). Desta maneira, a identidade da personagem adquire dimensões novas: comerciante, conselheiro e informador. Já sendo bilingue, devido ao seu convívio com os árabes – falava árabe, “com tanta fluência quanto em português” (Aqualusa 2014, 80) – ele aprende quicongo e quimbundo, o que o aproxima das outras culturas africanas.



Vivendo no Reino do Dongo, ele muda das suas convicções religiosas e distancia-se ainda mais de Portugal. A primeira das mudanças, sob a influência de Domingos Vaz, que considera o seu mestre, é a sua adesão ao panteísmo, afastando-se do Islão e do Cristianismo. Seguindo o pensamento de Domingos Vaz, ele considera que: “tudo o que existe é Deus” (Aqualusa 2014, 81). A segunda mudança ocorreu durante a guerra com o Reino de Espanha e de Portugal: ele apoia os africanos, e não os portugueses, com os quais já não se identifica. Além disso, no Reino do Dongo, Cipriano estabelece novas relações com as pessoas que encontra: cria amizade com uma família cigana e com Francisco. Visto que, conforme a teoria de Woodward (2004), as relações com os outros são um dos fatores da construção da identidade pessoal, as relações que Cipriano/Abdullah cria servem de base para a construção de novas dimensões da identidade dele.

Após vários anos de viagens, Cipriano/Abdullah volta para Argel, junta-se à sua família e torna-se “uma figura muito respeitada e admirada em toda a cidade” (Aqualusa 2014, 277). A decisão de regressar para Argel indica que Cipriano/Abdullah sente-se ligado à sua família e à cidade, onde os seus familiares vivem. É este sentimento de pertença à família que define uma das dimensões identitárias mais importantes para a personagem.

Deslocações no espaço (forçadas ou voluntárias), que, em conformidade com Hall (2003), proporcionam a formação das identidades complexas e multifacetadas, e a interação de Cipriano/Abdullah com as pessoas pertencentes a outras culturas levam a uma transformação profunda da sua identidade, que com o tempo adquire uma grande complexidade, tornando-se híbrida.

Outra personagem, cuja identidade, em consonância com a visão de Hall (2006), pode ser definida como inconstante é Rafael Salem. Ele nasceu em Portugal, numa família judaica. Perseguido pela Inquisição, fugiu com a sua família para o Norte de África, onde ele e os seus familiares retomaram os nomes e os costumes judeus. Vivendo em África, Rafael mantém a sua pertença à cultura religiosa judaica, mas afasta-se de Portugal. “Na esperança de conseguir tirar a El-Rei Dom Filipe, o Quarto, o Terceiro de Portugal, um pouco de que El-Rei roubara a ele e à família” (Aqualusa 2014, 151), Rafael junta-se aos piratas. Deste modo, a identidade da personagem, adquire uma nova dimensão. Contudo, Rafael não assume a nova posição identitária por completo, porque o seu carácter não corresponde ao carácter que um pirata supostamente tem. Como explica o narrador: “No ofício que [Rafael] escolhera, e que desempenhara durante cinco anos, a maldade era competência apreciada. Ele, bom por natureza, nunca fora grande pirata” (Aqualusa 2014, 161). Não se sentindo “ele próprio” entre

os piratas, Rafael torna-se um cirurgião-barbeiro. Mas mesmo deixando para trás a sua identidade de pirata, ele não perde a inclinação para a ganância. Segundo as palavras do narrador, Rafael mesmo “tendo ganhado caridosos dedos de cirurgião não perdera ainda as afiadas unhas de pirata” (Aqualusa 2014, 224), estando sempre interessado em encontrar prata preciosa e pensando que “[a] ganância é que move o mundo” (Aqualusa 2014, 257).

Ao mesmo tempo, Rafael não é privado das qualidades positivas. Sendo bondoso e extravertido ele estabelece relações amistosas com várias pessoas, com as quais cruza durante as múltiplas viagens. Viajando ao Brasil, Rafael faz amizade com Francisco e Ingo, o que marca a sua identidade. Tornando-se amigo próximo de Francisco e de Ingo, Rafael regressa com eles para África, onde se fixa, continuando a trabalhar como cirurgião-barbeiro.

Como foi observado, ao longo da vida, Rafael não muda tão significativamente como Francisco, Muxima ou Cipriano, porém, a identidade dele, sendo marcada pela viagem, também é inconstante e multidimensional.

Entre várias outras personagens secundárias, convém destacar ainda Henda, cuja história pessoal é um exemplo de transformação identitária profunda. Henda é uma das escravas de Ginga. Sendo escrava, ela não é tratada como uma pessoa que tenha uma identidade própria. Durante o já referido encontro de Ginga com o governador português, é Henda quem é obrigada a servir de “banco” da rainha. Este episódio indica que a escrava não foi considerada como um indivíduo, mas sim como uma peça de mobiliário. Na condição de escrava, Henda não tem direito de reclamar e, não tentando fazer isto, desempenha o papel que a rainha a faz desempenhar. Sendo deixada no palácio do governador, ela começa a sua ascensão social. Vários governadores atribuem-lhe funções diferentes no palácio, cada vez mais significativas: ela serve na cozinha, a seguir, é nomeada camareira, depois orienta os escravos nos salões e mais tarde torna-se chefe da cozinha. Os governadores atribuem a Henda ocupações cada vez mais significativas, não só tendo em consideração as suas competências, mas também por causa do medo que têm dela, porque ela revela os seus dons sobrenaturais de adivinha. São estes dons que marcam a identidade de Henda e que lhe permitem conquistar um alto *status* social.

Quando, passados anos depois de Henda ser deixada em Luanda, o narrador a vê de novo, ele a descreve do modo seguinte:

Quando a voltei a ver, sentada, sozinha, no grande salão do Palácio do Governador, não a reconheci. Engordara muito. Vestia uma blusa branca, rendada, e uma saia de igual cor, larga como um pedestal. Trazia ao pescoço labirínticos colares de prata e nos pulsos trabalhosas pulseiras do mesmo metal. As mãos, pousados no regaço, luziam com a opulência dos anéis. Coroava-lhe a cabeça um soberbo turbante, também ele muito alvo, imaculado. A mulher era enorme...

– Parece uma rainha! – murmurou Rafael, que entrara comigo. (Aqualusa 2014, 221)

Este relato indica que Henda não só mudou fisicamente, mas também ocupou uma nova posição social. O seu vestuário e as suas joias, que, segundo a teoria de Woodward (2004), podem ser considerados como os símbolos da identidade, permitem identificar Henda como uma senhora rica. Pela sua imponência, ela assemelha-se a uma rainha, o que é indicado pelo narrador, quando ele diz, que o turbante *coroava* a cabeça de Henda e depois explicitamente afirmado por Rafael.

Na verdade, Henda chega a desfrutar de respeito e de ter poder em Luanda. Considerando a como uma mulher que tem habilidades sobrenaturais, segundo o narrador, todos os moradores da cidade pediam-lhe conselho e seguiam as suas indicações. “Uma parte da cidade procurava tais alvitre e guiava-se por eles, embora nem sempre fossem claros. A outra parte troçava da primeira. Em privado, todavia, também eles entregavam os seus sonhos ao juízo da escrava. Não estarei exagerando muito se disser que Henda governava a cidade” (Aqualusa 2014, 226). Mesmo sendo escrava (como ela é definida por Francisco), Henda consegue alcançar um *status* alto, o que leva a uma transformação da identidade dela. De cativa anónima de Ginga passa a mulher que controla a vida da cidade inteira, o que comprova que a identidade pessoal pode se transformar profundamente com o tempo e as circunstâncias.

Assim, todos os exemplos das personagens do romance examinados neste subcapítulo evidenciam que a identidade pessoal tem carácter plural e móvel, sendo transformada ao longo da vida.

### **Resumo do Capítulo III**

Este capítulo visou examinar as questões da identidade pessoal no romance *A Rainha Ginga*, para a qual foi efetuada a análise das identidades das personagens: a rainha Ginga, Francisco José da Santa Cruz, Muxima/Dona Inês, Cipriano Gaivota/Abdullah, Rafael Salem e Henda.

O subcapítulo 3.1 foi dedicado à análise da identidade da rainha Ginga, que se destaca pelo seu carácter complexo e contraditório. No subcapítulo 3.2, foi focalizada a identidade de Francisco José da Santa Cruz, o narrador do romance. Sendo marcada pela experiência de viagem e do contacto com o Outro, a identidade desta personagem caracteriza-se pela inconstância e hibridez. Além disso, foi observado que o narrador vivenciou uma crise da identidade, que levou às suas principais transformações identitárias. No subcapítulo 3.3, foram examinadas as identidades das personagens secundárias do romance (Muxima/Dona Inês, Cipriano Gaivota/Abdullah, Rafael Salem e Henda) que também se caracterizam pela complexidade e inconstância.

Todos os exemplos analisados ao longo do capítulo III comprovam que, consoantemente as contribuições teóricas de Hall (2003, 2006 e 2009), de Woodward (2004 e 2009) e de Sen (2015) para o paradigma pós-moderno da identidade, no romance *A Rainha Ginga*, Agualusa cria personagens, cujas identidades no fundo são flutuantes, plurais e frequentemente contraditórias. Em consonância com a teoria de Hall (2006), as identidades de todas as personagens são representadas como construídas e não inatas. As histórias pessoais das personagens exemplificam o facto de que a identidade pessoal se define mais pelos caminhos, ou “rotas” que uma pessoa percorre do que pelas “raízes” (Hall, 2009) que esta mesma pessoa tem. Sendo assim, a identidade é uma matéria mutável e inconstante, o que é comprovado pelas transformações identitárias vividas por todos. Durante a vida, o narrador, Muxima/Dona Inês, Cipriano/Abdullah e Henda, transformam-se tão profundamente, que cada um deles parece ser não uma, mas muitas pessoas. As viagens e os contactos com os Outros são os fatores que aumentam a complexidade das identidades pessoais e levam à criação das identidades híbridas.

A análise efetuada comprova também que as identidades pessoais das personagens do romance são representadas como tecidas na articulação entre o individual, o social e o simbólico, o que corresponde à visão de Woodward (2004 e 2009) sobre o processo da construção identitária.

No romance *A Rainha Ginga*, Agualusa aponta também para a importância das escolhas individuais para a construção das identidades pessoais, o que aproxima a obra do escritor do

pensamento de Woodward (2004) e de Sen (2015). Sublinha-se, no romance, que tais escolhas nem sempre são fáceis, podendo a dificuldade de escolha causar uma crise da identidade, o que acontece ao narrador. Os exemplos das personagens do romance demonstram, que as escolhas que o indivíduo faz são significativas para a construção da identidade pessoal e que, ao mesmo tempo, a liberdade de escolha não é ilimitada, sendo restringida pelas molduras sociais. Devido às restrições sociais, a assunção de certas posições de identidade requer grandes esforços por parte deste indivíduo. Isto exemplifica-se no caso de Ginga, que tem de superar preconceitos para afirmar-se como “rainha-rei” e no caso de Muxima que tem de esforçar-se para ser aceite como senhora pela sociedade de Luanda.

Como foi também observado, a identidade de cada personagem analisada tem um lado individual (baseado na autodefinição) e um lado social (construído a partir das visões que os outros têm dele). Como demonstra o romance, essas visões podem variar significativamente, sendo a mesma pessoa definida de maneiras diferentes por todos aqueles com que se interage, comprovando a teoria de Woodward (2004). A maneira de que o indivíduo vê a si mesmo pode não corresponder à(s) maneira(s) de ser visto, sendo a rainha Ginga e o narrador, pela sua complexidade, os melhores exemplos.

Estamos diante de aspetos da identidade que se aproximam do paradigma pós-moderno da identidade, embora se trate de personagens historicamente situadas num período em que a própria modernidade ainda se forjava.

## Conclusão

Recriando e problematizando o passado no romance histórico *A Rainha Ginga*, José Eduardo Agualusa constrói uma imagem diferente da visão convencional da História. Sublinhando a papel ativo que os africanos desempenharam no processo histórico, Agualusa retrata os acontecimentos do reinado da rainha Ginga na perspectiva africana e não europeia, o que contribui para a pluralidade das visões sobre aquela época. O escritor põe os africanos no centro da narrativa, representando-os como agentes ativos da história, que contribuíram significativamente para a “construção do mundo”. Agualusa demonstra que os africanos influenciaram o processo histórico, sendo a política ativa de Ginga um bom exemplo disto.

Escolhidos como espaço da ação do romance locais geográficos que foram atingidos pelas primeiras tendências globalizantes, este é marcado pela diversidade social e cultural, podendo ser definido como um ponto de encontro de culturas diferentes. Agualusa focaliza os contactos e as interações entre os povos e entre pessoas de várias matrizes culturais. Não idealizando as relações interculturais, o escritor demonstra que elas puderam assumir formas diferentes, sendo amistosas ou não. No romance, a maior atenção é dada às relações entre os portugueses colonizadores e os povos indígenas (principalmente os africanos). Contrariamente à conceção do lusotropicalismo de Gilberto Freyre, que destaca o carácter supostamente harmonioso daquelas relações (não negando, no entanto, a presença da violência nelas, mas sublinhando-as em favor de um complexo cultural luso-tropical), Agualusa realça que essas relações nem sempre foram harmoniosas, embora pudessem assumir também um carácter amistoso e incluíssem trocas culturais.

O escritor sublinha não só o carácter complexo das relações entre os portugueses e os africanos, mas também à heterogeneidade existente dentro de grupos culturais diferentes e a confusão possível entre eles. Uma confusão que, às vezes, cria dificuldade de delimitar uma fronteira entre um grupo e outro, apontando ao facto de os grupos culturais não serem impenetráveis e, além disso, indicando que na História nada é tão nítido e simples como é frequentemente representado pela visão convencional.

Destacando a heterogeneidade interna dos grupos culturais e a mistura entre eles, Agualusa chama atenção para o perigo da classificação singular dos indivíduos segundo um único critério cultural ou religioso, o que em vários momentos históricos, foi a causa de violência.

Passando do plano mais vasto que corresponde à história mundial e às relações entre os povos para o plano individual, focaliza-se no romance a experiência do contacto com o Outro vivida por cada pessoa em particular. No caso de narrador, por exemplo, contactando e convivendo com o Outro, ele vence o medo da diferença, supera preconceitos, descobre novidade e assimila elementos da cultura alheia. Além disso, a experiência do contacto cultural que ele vem a ter permite-lhe modificar a sua opinião sobre a cultura do Outro, a própria cultura e a correlação entre elas. Começando a valorizar a cultura do Outro, ele rejeita a oposição binária bárbaro/civilizado que oculta a hierarquização cultural, e começa a compreender as culturas não mais no paradigma “inferior/superior”, mas como igualmente importantes na sua diferença.

Além disso, as viagens e os contactos com as pessoas pertencentes a outras culturas proporcionam as mudanças da identidade pessoal, aumentando o grau da sua pluralidade e complexidade. Tudo isto também está explícito na história pessoal do narrador. As viagens que ele empreende e o convívio com os Outros levam-no a questionar os próprios valores, a própria identidade e, com o passar do tempo, fazem-no mudar quase por completo. A identidade do narrador e as identidades de várias outras personagens, destacam-se através de traços como a pluralidade e inconstância. As identidades das personagens do romance não são predestinadas, nem inatas, mas sim constroem-se ao longo do percurso da vida. As escolhas que o próprio narrador tem de fazer demonstram que estas nem sempre são fáceis e que tal dificuldade de escolher pode causar uma crise de identidade. Ademais o processo da construção da identidade é-nos dado como condicionado não só pelas escolhas pessoais, mas também pelas molduras sociais que as restringem, fazendo com que os indivíduos tenham de lutar pelas identidades que eles desejam assumir. Sendo a identidade tecida na intersecção do individual, do social e do simbólico, a sua construção frequentemente implica uma tensão entre a maneira de se ver e de ser visto e sempre pressupõe a pluralidade de visões que os outros têm sobre a mesma pessoa. Todas essas características da identidade e do processo da construção identitária refletem-se no romance de Agualusa e o aproximam da concepção pós-moderna da identidade.

A semelhança entre as identidades das personagens do romance inseridas no período da primeira modernidade e as identidades pós-modernas formadas no mundo contemporâneo marcado pela globalização pode ser explicada pelo facto de a globalização não ser um fenómeno apenas dos séculos XX e XXI.

Hoje em dia os historiadores começam a alertar para o facto de a globalização ter sido uma etapa no processo histórico que se terá iniciado no século XVI. Para alguns autores, “[n]este processo de descompartimentação do mundo, as Expansões Ibéricas tiveram um papel pioneiro, criando alguns pré-requisitos para o que entendemos ser um mundo globalizado” (Oliveira e Costa e Lacerda 2007, 28). Como explicam Oliveira e Costa e Lacerda,

até ao século XV, nenhuma civilização tinha consciência da verdadeira dimensão do Planeta e da riqueza humana e geográfica existente. Ao contrário dos impérios que se haviam formado, anteriormente, os novos impérios nascidos com a globalização assentaram inicialmente [...] em processos de expansão marítima. O desbravar do Oceano Atlântico foi decisivo para o arranque deste processo. Na verdade, o Atlântico foi o derradeiro obstáculo à circulação do Homem pelo Planeta e a viagem de Gil Eanes, em 1434, abriu, por isso, as portas à Modernidade, pois rompeu com o medo do Mar Tenebroso, que inibia a circulação pelo oceano e a comunicação entre os continentes. (*ibid.*, 29)

Assim, os autores sublinham a importância da expansão marítima portuguesa para o início do processo da globalização. Para eles, o Império Português pode ser considerado como “um antepassado desta aldeia [global]” (*ibid.*, 35), em que o mundo se transformou hoje em dia, de acordo com a expressão de Marshall McLuhan (1964).

É possível afirmar que a época da expansão marítima e o contexto espacial do Império Português, nos quais se enquadra a ação do romance de Agualusa, já eram marcados pelas tendências globalizantes, o que criava as condições não apenas para o aumento das trocas culturais, mas também para a formação de identidades múltiplas, inconstantes e contraditórias, o que as aproxima das identidades pós-modernas. Este facto sugere que as identidades pessoais, no fundo, sempre foram complexas e fluidas.

Além disso, a proximidade entre a visão da identidade apresentada no romance e o paradigma pós-moderno da identidade pode ser explicada pelo facto de Agualusa escrever na pós-modernidade, sendo que, para ele, não se pode compreender o presente sem olhar para o passado. Para o escritor, “[a]o conhecermos melhor quem fomos, conheceremos melhor quem somos.” (Anexo, 136)

Concluindo, é possível dizer que, ao levantar questões de contacto cultural e de identidade e propondo respostas possíveis, o romance *A Rainha Ginga* fomenta a discussão de



temas que assumem especial relevância no mundo de hoje e contribui para uma melhor compreensão das relações interculturais e entre os seres humanos.

## Bibliografia

ACIOLI, Vera Lúcia Costa. 1997. *Jurisdição e conflito: aspectos da administração colonial Pernambucano século XVII*. Recife: Edufpe/Edufal.

ANDREONI, Giovanni Antonio. 1711. *Cultura e opulência do Brasil por suas Drogas e Minas*. Lisboa: Officina Real Deslandesiana. Disponível em: [http://purl.pt/27304/4/res-1719-p\\_PDF/res-1719-p\\_PDF\\_24-C-R0150/res-1719-p\\_0000\\_capa-cap\\_a\\_t24-C-R0150.pdf](http://purl.pt/27304/4/res-1719-p_PDF/res-1719-p_PDF_24-C-R0150/res-1719-p_0000_capa-cap_a_t24-C-R0150.pdf) (consultado a 25.07.2017).

AGUALUSA, José Eduardo. 2014. *A Rainha Ginga e de como os africanos inventaram o mundo*. Lisboa: Quetzal Editores.

AGUALUSA, José Eduardo. 2015. *O Livro dos Camaleões*. Lisboa: Quetzal Editores.

AGUALUSA, José Eduardo. 2007. “Não sinto necessidade de escrever como de fazer amor.” Entrevista com Helena Teixeira da Silva. *Jornal de Notícias*, 13.08.2007. Disponível em: <http://comunidade.jn.pt/blogs/jnverao/archive/2007/08/13/jos-233-eduardo-Agualusa-quot-n-227-o-sinto-necessidade-de-escrever-como-de-fazer-amor-quot.aspx> (consultado a 20.04.2017).

AGUALUSA, José Eduardo. 2014a. “José Eduardo Agualusa. O autor criou um padre pernambucano “tradutor de mundos” para contar a “sua” história da rainha Ginga.” Entrevista com António Rodrigues. *Rede Angola*, 02.06.2014. Disponível em: <http://www.redeangola.info/especiais/demorei-a-vida-inteira-a-escrever-este-livro/> (consultado a 21.07.2017).

AGUALUSA, José Eduardo. 2014b. “Os poderes têm-se tentado apropriar da Rainha Ginga.” Entrevista à *Sol*, 07.06.2014. Disponível em: <https://sol.sapo.pt/artigo/107346/Agualusa-os-poderes-t-m-se-tentado-apropriar-da-rainha-ginga> (consultado a 21.07.2017).

AGUALUSA, José Eduardo. 2014c. “Pela primeira vez, sinto que posso dizer que sou escritor.” Entrevista com Sílvia Souto Cunha. *Visão*, 10.06.2014. Disponível em: <http://visao.sapo.pt/actualidade/cultura/2014-06-10-Jose-Eduardo-Agualusa-Pela-primeira-vez-sinto-que-posso-dizer-que-sou-escriptor-2> (consultado a 26.03.2017).

AGUALUSA, José Eduardo. 2015a. “Agualusa lança no Brasil ‘A Rainha Ginga’.” Entrevista com Maurício Meireles. *O Globo*, 18.03.2015. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/cultura/livros/jose-eduardo-Agualusa-lanca-no-brasil-rainha-ginga-15624385> (consultado a 02.06.2017).

AGUALUSA, José Eduardo. 2015b. “A Perspectiva Africana.” Entrevista com Aline Khouri. *Brasileiros*, 15.05.2015. Disponível em: <http://brasileiros.com.br/2015/05/perspectiva-africana/> (consultado a 01.05.2017).

AGUALUSA, José Eduardo. 2015c. “José Eduardo Agualusa vem ao Recife e fala sobre romance que tem Pernambuco como cenário.” Entrevista com Vanessa Aquino. *Correio Braziliense*, 31.08.2015. Disponível em:

[http://www.diariodepernambuco.com.br/app/noticia/viver/2015/08/31/internas\\_viver,595170/jose-eduardo-agualusa-vem-ao-recife-e-fala-sobre-romance-que-tem-pernambuco-como-cenario.shtml](http://www.diariodepernambuco.com.br/app/noticia/viver/2015/08/31/internas_viver,595170/jose-eduardo-agualusa-vem-ao-recife-e-fala-sobre-romance-que-tem-pernambuco-como-cenario.shtml) (consultado a 05.08.2017).

ALLEMAND, Sylvian e BORBALAN, Jean-Claude Ruano. 2005. *A Mundialização*. Mem-Martins: Editorial Inquérito.

AMADIUME, Ifi. 2001. African Women: Voicing Feminisms and Democratic Futures. *Macalester International*: Vol. 10, Article 9: 47-65. Disponível em: <http://digitalcommons.macalester.edu/macintl/vol10/iss1/9> (consultado a 30.12.2017).

AMARAL, Fernando Pinto de. 2013. “Das imagens do coração ao coração das imagens.” In *Literatura culta e popular em Portugal e no Brasil: Homenagem a Arnaldo Saraiva*. Coordenação de Isabel Morujão, Zulmira Santos. Porto: CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar “Cultura, Espaço e Memória”, 438-445.

ANDERSON, Benedict. 2013. *Comunidades imaginadas*. Tradução do inglês para o português por Denise Bottman. São Paulo: Editora Schwartz S.A.

ARAUJO, Gabriela da Paz. 2013. *Construção da angolanidade na ficção de Agualusa*. Trabalho de conclusão do curso (graduação em Letras), Universidade Estadual de Paraíba. Disponível em: <http://dspace.bc.uepb.edu.br/jspui/handle/123456789/1563> (consultado a 21.07.2017).

AULETE, Caldas. 2008-2013. *Aulete Digital – Dicionário Contemporâneo da Língua Portuguesa*. Disponível em: <http://www.aulete.com.br/>

BARRETO, Luís Filipe. 2008. “A aculturação portuguesa na expansão e o luso-tropicalismo.” In *A Coleção Portugal Intercultural, Volume I – Raízes e Estruturas*. Coordenação de Mário Ferreira Lages e Artur Teodoro de Matos. Lisboa: Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural, 478-503.

BHABHA, Homi K. 1998. *Local da Cultura*. Tradução do inglês para o português por Myrian Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renale Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG.

BERTALANFFY, Ludwig von. 1969. *General System theory*. New York: George Braziller.

BRITO Rodrigo Pinto de e HUGUENIN, Rafael. 2015. Tradução: Sexto Empírico, “Contra os gramáticos” 176-218. *Veredas online – Revista de Estudos Linguísticos* 19, no. 1: 198-21. Disponível em: <http://www.ufjf.br/revistaveredas/files/2015/06/Rodrigo-e-Rafael-correto1.pdf> (consultado a 12.04.2017).

BUESCU, Helena Carvalhão. 1998. *Dicionário do romantismo literário português*. Lisboa: Editorial Caminho.

CARVALHO, Eliana Pereira de. 2014. *Reescritura epistolar: o Atlântico negro de Agualusa, em Nação crioula: a correspondência secreta de Fradique Mendes*. Jundiaí-SP: Paco Editorial.

CASTELO, Cláudia. 2011. Uma incursão no lusotropicalismo de Gilberto Freyre. *Blogue de história lusófona*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical. Disponível em: [http://www2.iict.pt/archive/doc/bHL\\_Ano\\_VI\\_16\\_Claudia\\_Castelo\\_\\_Uma\\_incursao\\_no\\_luso\\_tropicalismo.pdf](http://www2.iict.pt/archive/doc/bHL_Ano_VI_16_Claudia_Castelo__Uma_incursao_no_luso_tropicalismo.pdf) (consultado a 24.07.2017).

CHEVALIER, Jean e GHEERBRANT, Alain. 1994. *Dicionário dos símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Tradução por Cristina Rodriguez e Artur Guerra. Lisboa: Teorema.

CIRLOT, Juan Eduardo. 1971. *Dictionary of symbols*. Tradução do espanhol para o inglês por Jack Sage. London: Routledge.

CORDEIRO, da Matta. 1892. *Ensaio de diccionario kimbúndu-portuguez*. Lisboa: A. M. Pereira. Disponível em: <https://archive.org/details/ensaiodediccion00mattgoog> (consultado a 22.07.2017).

CUCHE, Denys. 1999. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Tradução por Viviana Ribeiro. Bauru: EDUSC.

DAVIES, Lynn. 2014. Conflicting identities? The role of identities in conflicts. Relatório apresentado em *European Conference “1914-2014 Lessons from History”*, Viena.

DINIS, Eva Maria Afonso Moreira da Cruz. 2009. *Dois olhares sobre a alteridade: o Outro em A correspondência de Fradique Mendes, de Eça de Queirós, e Nação Crioula, de José Eduardo Agualusa*. Dissertação de Mestrado, Universidade de Lisboa.

FERREIRA, António Gomes. 2003. *Dicionário de latim-português*. Porto: Porto editora.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda Aurélio. 2004. *Novo Dicionário Eletrônico Aurélio – versão 5.0*. [correspondente a FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda Aurélio. 2004. *Aurélio Século XXI*. Curitiba: Positivo]

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. 1576. *Historia da prouincia sa[n]cta Cruz a que vulgarme[n]te chamamos Brasil / feita por Pero de Magalhães de Gandauo, dirigida ao muito Illsre s[e]nor Dom Lionis P[ereir]a governador que foy de Malaca & das mais partes do Sul na India*. Lisboa: officina de Antonio Gonsaluez. Disponível em: <http://purl.pt/121/3/#/1> (consultado a 10.05.2017).

GIDDENS, Anthony. 2008. *Sociologia*. Tradução do inglês para o português por Alexandra Figueiredo, Ana Patrícia Duarte Baltazar, Catarina Lorga da Silva, Patrícia Matos, Vasco Gil. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

GILROY, Paul. 2001. *O Atlântico Negro*. Tradução do inglês para o português por Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34.

GODOY, Elenilton Vierira e SANTOS, Vinício de Macedo. 2014. Um olhar sobre a cultura. *Educação em Revista* 30, no. 3 (jul-set): 15-41. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/edur/v30n3/v30n3a02.pdf> (consultado a 30.08.2017).

- GOFFMAN, Erving. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Doubleday, Garden City.
- GOMES, Geam Karlo. 2016. Identidade em trânsito: a experiência diaspórica em *Nação Crioula*. *Revista de Estudos Linguísticos, Literários, Culturais e da Contemporaneidade*. Associada ao programa de mestrado Profletras-UPE-Garanhuns 18b (03/2016): 203-213.
- GSCHWEND, Annemarie Jordan. 2017. *A cidade global: Lisboa no Renascimento/ The global city: Lisbon in the Renaissance*. Tradução por Greer, Maria da Graça Margarido. Lisboa: Museu Nacional de Arte Antiga.
- HALL, Stuart. 1997a. *Representation – Cultural Representations and Signifying Practices*. London-Thousand Oaks-New Delhi: Sage Publications.
- . 1997b. “A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo.” In *Educação e Realidade* 22, no. 2. (jul.-dez.): 16-46.
- . 2003. “Pensando a diáspora. Reflexões sobre a terra no exterior.” In *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Organização de Liv Sovik. Belo Horizonte: editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 22-50.
- . 2006. *A Identidade Cultural na Pós-modernidade*. Tradução do inglês para o português por Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A EDITORA.
- . 2009. “Quem precisa da identidade?” In *Identidade e Diferença*. Organização de Tomaz Tadeu da Silva. Petrópolis: Editora Vozes, 103-130.
- HUNTINGTON, Samuel Phillips. 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York, Simon & Schuster.
- JENNY, Laurent. 1979. “A estratégia da forma.” In *Poétique: Revista de Teoria e Análise Literárias. Intertextualidades*. Tradução por Clara Crabbé Rocha. Coimbra: Almedina, 5-49.
- LENIN, Vladimir Ilyich. 1958. *Полное собрание сочинений*. vol. XXIX. Moscovo: Edição de literatura política.
- 1967. *Аграрная программа русской социал-демократии*. Moscovo: Editorial Progresso.
- LOCKE, John. 1999. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Introdução, notas, coordenação da tradução para o português por Eduardo Abranches de Soveral, revisão por Gualter Cunha e Ana Luísa Amaral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- MARKOVA, Anna Nikolaevna. 2001. *Os Estudos Culturais*. Moscovo: Unity-Dana.
- MCLUHAN, Herbert Marshall. 1964. *Understanding Media: The Extensions of Man*. New York: The New American Library.
- MARX Karl. 2003. *O 18 brumário de Luiz Bonaparte*. São Paulo: Centauro.
- MERCER, Kobena. 1990. *Welcome to the jungle*. Londres: Lawrence and Wishart.

MINUZZI, Luara Pinto. 2016. “A rainha Ginga e de como os africanos inventaram o mundo.” Recensão de *A rainha Ginga e de como os africanos inventaram o mundo* de José Eduardo Agualusa. *Navegações* 9, no. 2 (jul.-dez. 2016): 200-202. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.15448/1983-4276.2016.2.24012> (consultado a 02.04.2017).

NEMEC, Jan. 2005. *Luso-tropicalismo: um fundo sólido para as relações contemporâneas entre os países de língua portuguesa?* Projeto de Licenciatura, Universidade Carlos, Praga.

NEVES, Rita Ciotta. 2017. A lição da rainha Ginga. *Atas do Simpósio Mundial de Estudos de Língua Portuguesa*, 217-230. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/handle/10482/8175> (consultado a 30.12.2017).

OLIVEIRA E COSTA, João Paulo e LACERDA Teresa. 2007. *A Interculturalidade na Expansão Portuguesa (séculos XV-XVIII)*. Lisboa: edição ACIME.

OLIVEIRA, Maria do Desterro da Silva e MENDES, Algemira de Macêdo. 2016. Rainha Ginga de Agualusa: uma narrativa da resistência feminina. Relatório apresentado no XIX Encontro Internacional da *Rede Feminista Norte e Nordeste de Estudos e Pesquisa sobre a Mulher e Relações de Gênero*, na Universidade Federal de Sergipe (UFS), em São Cristóvão. Disponível em: [http://www.editorarealize.com.br/revistas/ebook\\_redor/trabalhos/gt06.pdf](http://www.editorarealize.com.br/revistas/ebook_redor/trabalhos/gt06.pdf). (consultado a 12.08.2017).

PANTOJA, Selma. 2010. O ensino da história africana: metodologias e mitos – o estudo de caso da rainha Nzinga Mbandi. *Revista Cerrados, Brasília* 19, no. 30 (mar. 2010): 315-328. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/handle/10482/8175> (consultado a 24.07.2017).

PIRES, Maria da Natividade. 2013. “Diferentes culturas na escola – os textos e as imagens.” In *Ensino do Português como Língua Não Materna: Estratégias, Materiais e Formação*. Coordenação de Maria Helena Mira Mateus, Luísa Solla. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 463-473.

PINTO, Alberto Oliveira. 2011. Representações culturais da Rainha Njinga Mbandi (c.1582-1663) no discurso colonial e no discurso nacionalista angolano. Comunicação apresentada no Colóquio Internacional *A Imagética das Letras*, na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, em Lisboa. Disponível em: <http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/12027/1/Representa%C3%A7%C3%B5es%20Culturais%20da%20Rainha%20Njinga%20Mbandi%20com%20imagens.pdf> (consultado a 17.07.2017).

PRATT, Mary Louise. 1992. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge.

PUGA, Rogério Miguel. 2006. *O Essencial sobre O Romance Histórico*. Lisboa: INCM – Imprensa Nacional Casa da Moeda.

ROZÁRIO, Denise. 1999. *Palavra de Poeta*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

SARUP, Madan. 1988. *An Introductory Guide to Post-structuralism and Post-modernism*. New York: Harvester.

SAUSSURE, Ferdinand de. 2006. *Curso de linguística geral*. Organização de Charles Bally, Albert Sechehaye. Tradução para o português de Antônio Chelini, José Paulo Paes, Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix.

SEN, Amartya. 2007. *Identidade e violência – A ilusão do destino*. Tradução do inglês para o português por Maria José de La Fuente. Lisboa: Tinta-da-China.

–. 2015. *Identidade e Violência – A ilusão do destino*. Tradução do inglês para o português de José António Arantes. São Paulo: Iluminuras, Itaú Cultural.

SILVA, Vitor Manuel de Aguiar e. 2007. *A Teoria da Literatura*. Coimbra: Almedina.

–. 2010. *As Humanidades, os Estudos Culturais, o Ensino da Literatura e a Política da Língua Portuguesa*. Coimbra: Almedina.

STATE, Paul. 2008. *A Brief History of the Netherlands*. New Yourk: Facts on File.

TADEU DA SILVA, Tomaz. 2009. “A produção social da identidade e da diferença.” In *Identidade e Diferença*. Organização de Tomaz Tadeu da Silva. Petrópolis: Editora Vozes, 68-103.

WEBER, Priscila Maria. 2012. “Para a coroa continuar, a mulher tem que ser forte!” Nzinga Mbandi através do quotidiano das mulheres maçambiqueiras de Osório-RS/1945-2009. Comunicação apresentada no XI *Encontro Estadual da História, Universidade Federal do Rio Grande, Rio Grande, Brasil*. Disponível em: [http://www.eeh2012.anpuh-rs.org.br/resources/anais/18/1346373501\\_ARQUIVO\\_artigoanpuhPriscilaWeber.pdf](http://www.eeh2012.anpuh-rs.org.br/resources/anais/18/1346373501_ARQUIVO_artigoanpuhPriscilaWeber.pdf) (consultado a 19.07.2017).

WOODWARD, Kathryn. 2004. *Questioning Identity: Gender, Class, Ethnicity*. London-New York: Psychology Press.

–. 2009. “Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual.” In *Identidade e Diferença*. Organização de Tomaz Tadeu da Silva. Petrópolis: Editora Vozes, 7-68.

## Anexo

Entrevista “Identidade e Contacto Cultural nos romances *A Rainha Ginga* e *Nação Crioula* de José Eduardo Agualusa

1) Porque as questões da identidade pessoal e da interação intercultural adquirem importância na sua obra?

Talvez porque em países jovens essas questões de identidade sejam quase sempre centrais. Queremos saber quem somos e que lugar ocupamos dentro da sociedade. Em todo o caso, é muito claro para mim que escrevi o meu primeiro romance, “A Conjura”, animado por essa inquietação identitária. Achava, e continuo a pensar assim, que o grupo cultural a que pertence, de angolanos urbanos de língua materna portuguesa, angolanos crioulos, tinha boa parte da sua identidade assente na sociedade luandense do século XIX.

2) Pertence a Álvaro de Campos, um dos heterónimos de Fernando Pessoa, a frase “Estar é ser”. Concorde com isto? Deve a identidade pessoal ser compreendida como flutuante e aberta à mudança?

Sim, sem dúvida. Toda a identidade é uma construção permanente. Faz-se caminhando.

3) Uma das questões-chave da obra “Identidade e Violência” de A. Sen é a seguinte: Devem as pessoas ser categorizadas de acordo com tradições herdadas, particularmente a religião da comunidade em que nasceram, considerando-se essa identidade não escolhida como automaticamente mais importante do que outras afiliações, entre as quais as que se relacionam com a política, a profissão, a classe, o género, a língua, a literatura, os relacionamentos sociais, entre muitas outras? Ou devem ser compreendidos como pessoas com muitas afiliações e associações cujas propriedades devem ser eles próprios a escolher, assumindo a responsabilidade da escolha que advém da escolha ponderada?

Como responderia a esta pergunta?

Creio que a tradição herdada tem alguma influência, mas não mais do que as afiliações deliberadas. A pessoa vai-se constituindo com todos os elementos que recolhe ao longo da vida, todas as influências, todas as escolhas, todas as viagens. Não são as fronteiras que nos definem, mas as pontes que construímos.

4) Francisco José da Santa Cruz, o narrador do romance “A Rainha Ginga”, afirma que é “grosso erro” chamar uma pessoa “indivíduo” e que seria correto a chamar “universo”. É assim na sua opinião? Acha que a identidade pessoal é plural e múltipla?

Sou tentado a concordar com ele. No limite, um homem contém em si a humanidade inteira. Se vivemos o tempo suficiente acabaríamos vivendo as vidas de todos os homens e mulheres.



5) Os mundos, representados nos romances históricos *A Rainha Ginga* (século XVII) e “Nação Crioula” (finais do século XIX), especialmente, no romance *A Rainha Ginga*, são muito diferentes do nosso. Porque foram estes contextos históricos e culturais que chamaram a sua atenção?

Interessa-me a diferença, mas também me interessa partir dessa diferença para a proximidade. Enquanto angolano, venho também desses mundos diferentes.

6) A reconstrução do passado por meio da ficção permite perceber melhor o presente?

Sim. A ficção é sempre, ou deveria ser, um exercício de alteridade. Ao conhecermos melhor quem fomos, conheceremos melhor quem somos.

7) O título completo do romance *A Rainha Ginga* é *A Rainha Ginga e de como os africanos inventaram o mundo*, o que chama a atenção à participação ativa dos africanos na construção do mundo. A mesma ideia é presente em *Nação Crioula*. Representam os romances uma perspetiva africana da história?

Essa foi a minha intenção desde o início. A História da Rainha Ginga foi contada muitas vezes, mas quase sempre numa perspectiva europeia. O desafio era contar essa história numa perspectiva africana, mesmo recorrendo a fontes europeias, que são quase todas.

8) A ação de ambos os romances desenrola-se no triângulo: Portugal – o Brasil – Angola. Uma das hipóteses que visa explicar a ligação histórico-cultural entre os pontos deste triângulo é lusotropicalismo, elaborado por sociólogo brasileiro Gilberto Freyre. Segundo esta hipótese, tendo os portugueses os traços específicos (“mobilidade, miscibilidade e aclimatabilidade”), a colonização portuguesa adquiriu o carácter singular. Conforme lusotropicalismo, os portugueses “transformaram benéficamente os trópicos” e disseminaram a sua cultura, o que resultou em formação da “civilização lusotropical”, caracterizada pela “superação da condição étnica pela cultural”. Qual é a sua opinião sobre o lusotropicalismo? Concorda com esta hipótese ou não? Porquê?

Não acredito num talento particular português para a miscigenação. De resto, em África já existiam culturas mestiças ou crioulas muito antes da chegada dos portugueses ao continente — basta pensar em Zanzibar, ou na Ilha de Moçambique, com a forte presença árabe. Ou na colonização de Madagáscar, feitas por populações de origem malaia. Relativamente à colonização francesa ou inglesa a portuguesa distinguiu-se pela pobreza. Os portugueses que chegavam a Angola até aos finais do século XIX, e primeiras décadas do século XX, eram na sua larga maioria analfabetos e muito pobres. Estavam em condições muito próximas às populações nativas.

9) Uma viagem pressupõe uma deslocação rumo ao novo, ao distante e implica o encontro com o desconhecido, com o Outro. Nos romances “A Rainha Ginga” e “Nação Crioula” o tema da viagem é muito significativa. O narrador do romance “A Rainha Ginga” Francisco José da Santa Cruz e a personagem central de “Nação Crioula” Fradique Mendes viajam muito. Como a viagem e o contacto (ou a interação) com o Outro influem a construção da identidade pessoal?

Já o disse antes — são determinantes. Os outros transformam-nos. Estamos todos em permanente transformação. O que tenho eu em comum com o jovem que fui há quarenta anos?

10) É possível dizer que Francisco José da Santa Cruz e Fradique Mendes estão em busca de si mesmos?

Sim, sem dúvida. Os dois, em particular o primeiro, são pessoas divididas e atormentadas.

11) Em ambos os romances, são representados os encontros e as relações entre as pessoas, pertencentes às culturas diferentes. Pode contacto com o Outro levar uma pessoa a questionar os valores da própria cultura e a mudar da sua mundividência?

Pode. Francisco escolhe ser outra pessoa. Escolhe ser parte de um mundo diferente.

12) É verdade que o diálogo intercultural pode abrir novos horizontes para os indivíduos e proporcionar o enriquecimento cultural?

Todo o diálogo, se for honesto, nos transforma e nos melhora.

